MASTER NEGATIVE
NO. 93-81200-2

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:
ROTHE, RICHARD

TITLE:
UBERSICHT DER THEOLOGISCHEN ETHIK.

PLACE:
BREMEN

DATE:
1895

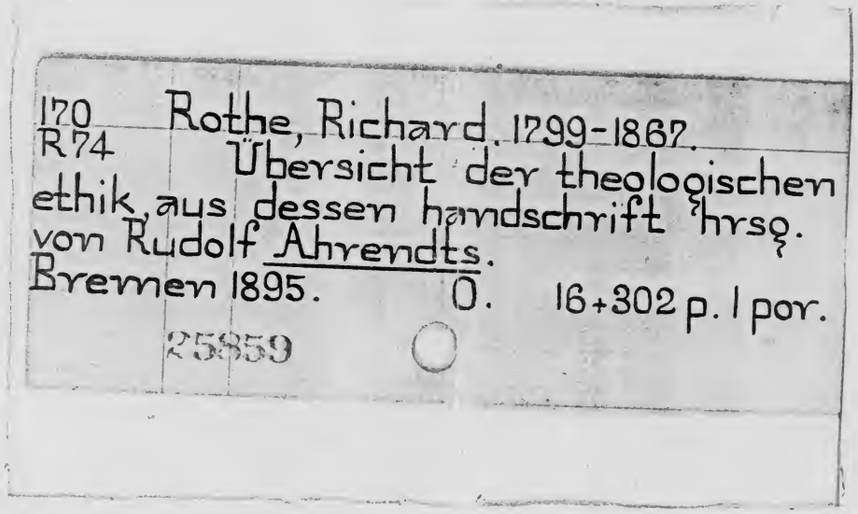
Master Negative #

93-81200-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

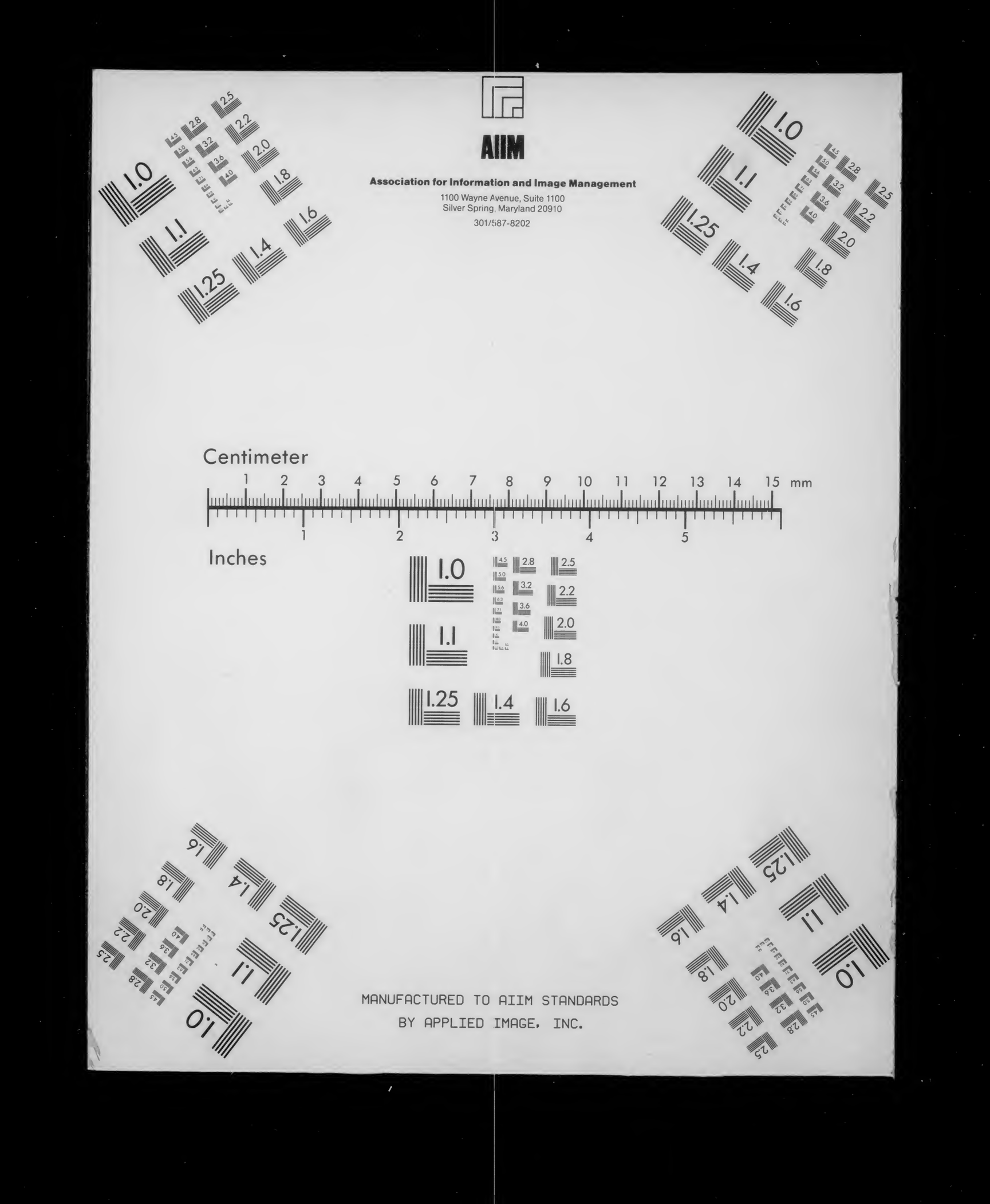
Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record


170 Rothe, Richard. 1799-1867.
R74 Übersicht der theologischen ethik, aus dessen handschrift hrsg. von Rudolf Ahrendts.
Bremen 1895. O. 16+302 p. 1 por.
25859

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 3/22/93 INITIALS BAP
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

170 R74

Columbia College
in the City of New York

Library.

COLUMBIA
COLLEGE
LIBRARY, N.Y.

COLUMBIA
COLLEGE
LIBRARY N.Y.

Uebersicht

der

Theologischen Ethik

von

D. Richard Rothe.

Aus dessen Handschrift herausgegeben

von

D. Rudolf Ahrendts.

Bremen.
Verlag und Druck von M. Heinsius Nachfolger.
1895.

COLUMBIA
COLLEGE
LIBRARY

Ueberſicht

der

Theologiſchen Ethik

von

D. Richard Rothe.

Aus deſſen Handſchrift herausgegeben

von

D. Rudolf Ahrendts.

Bremen.
Verlag und Druck von M. Heinſius Nachfolger.
1895.

COLUMBIA
COLLEGE
LIBRARY N.Y.

Nachdruck und Uebersetzung verboten.

Vorrede.

Die nachfolgenden Bogen geben das Kollegienheft R. Rothes, des teuern, unvergeßlichen Lehrers, über Ethik, auf Grund dessen er seine Vorträge hielt, in letzter Redaktion, aus seiner eigenen Handschrift, behufs Einführung in seine Theologie. Die Teile des Manuskripts stammen aus verschiedenen Zeiten, und zwar

1. die Ansprache an die Zuhörer etwa aus dem Ende der 50. Jahre oder später (pag. 1—3);
2. die Geschichte der Ethik aus der ersten Hälfte der 40. Jahre (pag. 4—23);
3. das Stück von der Einleitung an bis zur „moralischen Gemeinschaft" exkl. etwa aus dem Anfang der 60. Jahre (pag. 28—176). In diesem Abschnitt ist die Doppelseitigkeit des moralischen Verhältnisses nach Sittlichkeit und Frömmigkeit (wie in den beiden ersten Bänden der Ethik, 2. Auflage von 1867) festgehalten. Etwa soweit kam Rothe gewöhnlich in seinen Vorträgen;
4. das folgende Stück, Fortsetzung und Abschluß der Güterlehre, stammt spätestens aus dem Anfang der 50. Jahre (pag. 176 bis 250). Nur im Anfang, und wie es scheint, nicht konsequent, ist die Unterscheidung des Moralischen und des Sittlichen durch Korrektur Rothes durchgeführt. Hier boten sich auch bei der nötigen weiteren Fortführung dieser Unterscheidung — die in [] zuzufügen war — zur Vergleichung noch Teil 1 und 2 der Ethik zweiter Auflage;

JUN 11 1896 Stechert.

222947

5. die Tugend- und Pflichtenlehre sind vor Ende der 50. Jahre geschrieben (pag. 251—302). Die obige Unterscheidung mußte durch [] vom Herausgeber, der bisweilen nicht ohne Zweifel, bis zu Ende durchgeführt werden.

Es trägt der letztere auch die Verantwortung für die allermeist auf Rothes Andeutungen beruhende Paragraphierung, für die Scheidung von Text und Anmerkungen, und die Verweisungen auf die größere fünfbändige Ethik, 2. Auflage, die am Schluß der §§ in [] gesetzt ist. Diese machen keinen Anspruch auf Vollständigkeit, und sollen bloß die Vergleichung mit der fünfbändigen Ethik zweiter Auflage erleichtern. Vollständigkeit und richtige Reihenfolge der Blätter des Heftes ist durch die von Rothes Hand herrührende Numerierung derselben mit Bleistift und seine Wiederholung des letzten Wortes des vorhergehenden Blattes am Anfang des folgenden gesichert.

Das Erscheinen des Werkes wurde durch das Anwachsen der Bogenzahl, welche stärker wurde, als anfangs vorausgesetzt, verzögert. Einige Inkonsequenzen in der Orthographie und vielleicht einige trotz aller Sorgfalt noch stehen gebliebene Druckfehler sind wohl verzeihlich.

An eigenhändigen ungedruckten Heften, zum größten Teil für jetzt im Besitz des Herausgebers, sind noch vorhanden neben zwei kleineren praktischen Exegesen über Matth. 5—7 und Luk. 2, 40 bis 9, 36 von Wittenberger Vorlesungen Geschichte der Katechese, die des Kultus, und ein Teil der Geschichte des Kirchenregiments (325—600). Dazu kommen an Heidelberger Vorlesungen die exegetischen über die Synoptiker, Johannes und Römerbrief, das Leben Jesu und die Symbolik, und endlich die Vorlesungen über Liturgik, Homiletik, Katechetik und Pastoraltheologie. — Im Leben Jesu entscheidet sich Rothe für die Darstellung des Johannes gegenüber der der Synoptiker. Wichtig besonders ist die Symbolik — aus dem Wesen von Kirche und Christentum wird das von Katholizismus und Protestantismus deduziert — wie das schon nach der Mitteilung von Lic. Dr. Karo über Katholizismus und Protestantismus in den Jenenser Jahrbüchern für protestantische Theologie ersichtlich ist. Besonders wünschenswert wäre für die Gegenwart die wenigstens

abgekürzte Veröffentlichung der Symbolik und der Liturgik, sowie die von Partien aus dem Leben Jesu.

Das Porträt Rothes wurde nach einer Photographie, welche, ebenso wie auch die Vorlage der Namensunterschrift, aus dem Jahre 1857 stammt, ausgeführt.

Möchten die Theologen den Wert der ihnen in der „Übersicht" dargebotenen Gabe zu würdigen wissen!

Alsleben an der Saale.

Der Herausgeber.

Inhalt.

Seite

Vorrede I
Bibliographisches VIII

Rothes Ansprache an seine Zuhörer 1
Rothes Geschichte der Ethik 4

Einleitung.

Erstes Hauptstück: Begriff der theologischen Ethik als spekulativer Disziplin 25
Zweites Hauptstück: Grundlegung der theologischen Ethik. 26
Drittes Hauptstück: Gliederung der theologischen Ethik. 71

Erster Teil: Die Güterlehre.

Erste Abteilung: Das moralische Gut als abstraktes Ideal, abgesehen von Sünde und Erlösung 73
Erster Abschnitt: Der moralische Prozeß 73
I. Das allgemeine Wesen des moralischen Prozesses 73
II. Der moralische Prozeß als religiöser 84
Zweites Hauptstück: Die Individualität. 90
I. Die Individualität als natürliche 90
II. Die Liebe. 93
III. Die Bildung 99
Drittes Hauptstück: Die Grundrichtung (die Grundpotenzen) des menschlichen Einzelwesens (beides als sittliche und als religiöse) 105
Viertes Hauptstück: Die inneren Verhältnisse des menschlichen Einzelwesens in ihrer Entwickelung 111
Fünftes Hauptstück: Das Verhältnis des menschlichen Einzelwesens zu seiner Außenwelt 131

Seite

Zweiter Abschnitt: Die moralische Funktion, das Handeln 136
Erstes Hauptstück: Das Handeln überhaupt 136
Zweites Hauptstück: Das sittliche Handeln 147
Drittes Hauptstück: Das religiöse Handeln 160

Dritter Abschnitt: Die moralische Gemeinschaft 176
Erstes Hauptstück: Der Begriff der moralischen Gemeinschaft 176
Zweites Hauptstück: Die besonderen Kreise der moralischen Gemeinschaft 185
I. Die geschlechtliche Gemeinschaft, oder die Ehe und die Familie 185
II. Die Gemeinschaft des individuellen Erkennens, oder das Kunstleben 187
III. Die Gemeinschaft des universellen Erkennens, oder das wissenschaftliche Leben 190
IV. Die Gemeinschaft des individuellen Bildens, oder das gesellige Leben 193
V. Die Gemeinschaft des universellen Bildens, oder das öffentliche Leben 197
VI. Die Gemeinschaft der Frömmigkeit als solcher, oder die Kirche 199
Drittes Hauptstück: Die Entwickelungsstadien der moralischen Gemeinschaft 200
I. Die Familie 200
II. Der Stamm und der patriarchalische Zustand 201
III. Die Völker und die Staaten 201
IV. Die Kirche 206
V. Der allgemeine Staatenorganismus 207
VI. Das vollendete Reich Gottes 208
VII. Die letzten Dinge 209

Zweite Abteilung: Das höchste Gut in seiner konkreten Wirklichkeit 211

Erster Abschnitt: Die Sünde 211
Erstes Hauptstück: Der Begriff der Sünde 211
Zweites Hauptstück: Die Entstehung der Sünde 219
Drittes Hauptstück: Das natürliche Sündenverderben . . . 220

Zweiter Abschnitt: Die Erlösung 227
Erstes Hauptstück: Allgemeiner Begriff der Erlösung 227
Zweites Hauptstück: Die geschichtliche Vorbereitung des Erlösers 229
Drittes Hauptstück: Der Erlöser und sein Erlösungswerk . . 231
Viertes Hauptstück: Das Reich des Erlösers 240

Zweiter Teil: Die Tugendlehre.

Erste Abteilung: Die Tugend als abstraktes Ideal 250

Erster Abschnitt: Das Wesen der Tugend 250
I. Die materialen Begriffsbestimmungen 250
II. Die formalen Bgriffsbestimmungen 251

Seite

Zweiter Abschnitt: Das System der Tugenden 251
Dritter Abschnitt: Die Entwickelungsverhältnisse der Tugend 253

Zweite Abteilung: Die Tugend in ihrer konkreten Wirklichkeit . . . 257
Erster Abschnitt: Die Untugend des alten natürlichen Menschen . . . 257
Erstes Hauptstück: Das Wesen der Untugend 257
I. Die materialen Begriffsbestimmungen 257
II. Die formalen Begriffsbestimmungen 258
Zweites Hauptstück: Das System der Untugenden 262
Drittes Hauptstück: Die Entwickelungsverhältnisse der Untugend 264

Zweiter Abschnitt: Die Tugend des neuen Menschen 266

Dritter Teil: Die Pflichtenlehre.

Erste Abteilung: Der Begriff der Pflicht 280

Zweite Abteilung: Das System der Pflichten 297

Erster Abschnitt: Die Selbstpflichten 297
Erstes Hauptstück: Die Asketik 300
Zweites Hauptstück: Die besonderen Selbstpflichten 301

Zweiter Abschnitt: Die Sozialpflichten 302
Erstes Hauptstück: Die allgemeinen Sozialpflichten 302
1. Artikel: Die pflichtmäßige Nächstenliebe im allgemeinen . . 302
2. „ : Der pflichtmäßige Verkehr mit dem Nächsten im besonderen 302
Zweites Hauptstück: Die besonderen Sozialpflichten 302
1. Artikel: Die Familienpflichten 302
2. „ : Die Staatspflichten 302
3. „ : Die Kirchenpflichten 302

Bibliographisches.

D. Richard Rothe schrieb:

Neuer Versuch zur Auslegung der paulinischen Stelle Röm. 5, 12 bis 21. 1836.

Die Anfänge der christlichen Kirche und ihre Verfassung. I. 1837.

Warum fühlt die deutsch-evangelische Kirche das Bedürfnis nach Predigerseminaren? 1838.

Theologische Ethik. Erste Aufl., 3 Bde., 1845—48.
Zweite Aufl. 1867 sqq., 5 Bde. (Bd. III sqq. ed. J. Holtzmann.)

Zur Dogmatik, 1863. Zweite Aufl. 1879.

An Predigten und Kasualreden wurden einzeln gedruckt:

Die nachmals im 2. Bande der nachgelassenen Predigten publizierten, nämlich:

Seite 247—366:
über Matth. 10, 34 (1845),
zwei Predigten über Offenb. 1, 17. 18 (1845),
über 1. Kor. 2, 1—3 (1854),
über Mark. 9, 24 (1857),
über Luk. 24, 1—10 (1863),
über Joh. 20, 1—18 (1865),
über Eph. 5, 20 (1866).

Dazu im 4. Bande, S. 201—234, der Predigten die Kasualreden:
An Thibauts Sarge (1840),
Am Grabe Umbreits (1860),
Traurede (1859),
Traurede (1864),
Traurede (1865).

Programme:

De disciplina arcani, Heidelbergae 1841. Auch abgedruckt in Volbeding, commentationes etc. (Vergl. eben darüber den Artikel in Herzogs Real-Encyklopädie, erste Aufl.).

De primordiis cultus sacri christianorum, Bonnae 1851.

Ebenso erschienen:

Die Rede zur 300jährigen Totenfeier Melanchthons 1860. Zweite Auflage 1863.

Ein geschichtlicher Blick auf die Lehre von der Person Jesu Christi in den „Aufgaben des Christentums und der Gegenwart", 1866; (aufgenommen in D. Nippold: Rothes gesammelte Vorträge und Abhandlungen. 1886.)

Die Eröffnungsrede bei Gründung des Heidelberger Protestanten-Vereins, im Süddeutschen evangel.-protest. Wochenblatt, 1863. Nr. 47 und 48.

Die Rede über Kirchenverfassung auf der badischen Generalsynode, abgedruckt Hannover bei Schmorl u. Seefeld. 1863.

Die Rede am Stiftungsfest des Heidelberger Seminars. (Schenkels Allgem. kirchl. Zeitschrift, 1863.)

Die Reden auf der badischen Generalsynode, in der badischen ersten Kammer und auf der rheinischen Provinzialsynode in den Publikationen derselben.

Aufsätze und div. Studien und Kritiken in verschiedenen Jahrgängen.

Das Vorwort zu Auberlens Werk über die Theosophie Oetingers. 1847. (S. 3—26), und

Die Vorrede zu Nippolds neuester Kirchen-Geschichte, 1. Aufl.

Ferner ist wichtig die Veröffentlichung des Lic. Dr. Karo in den Jenenser theol. Jahrbüchern, ed. Hase ꝛc.: (Nachschrift aus den Vorlesungen über Symbolik) Rothe, über Katholizismus und Protestantismus.

Gesammelte Vorträge und Abhandlungen Dr. Richard Rothes aus seinen letzten Lebensjahren. Eingeleitet von Dr. Fr. Nippold. Elberfeld 1886, Friderichs.

Nämlich:

I. Zur Orientierung über die gegenwärtige Aufgabe der deutsch-evangelischen Kirche. (Allg. kirchl. Zeitschr. 1862, I und II.)

II. Novalis als religiöser Dichter. (A. gl. Quelle 1862. X.)

III. Eröffnungsrede im Heidelberger Protestantenverein 5. November 1863. (Buchdruckerei G. Mohr.)

IV. Zur Debatte über den Protestantenverein. (Allg. kirchl. Zeitschrift 1864, V, VI und VIII.)

V. Durch welche Mittel können die der Kirche entfremdeten Glieder ihr wieder gewonnen werden? Rede auf dem ersten deutschen Protestantentag in Eisenach 7. Juni 1865. (Aus „Der erste deutsche Protestantentag", Elberfeld, Friderichs, 1865.)

VI. Ein geschichtlicher Blick auf die Lehre von der Person Christi (in „Aufgaben des Christentums in der Gegenwart". Vier öffentliche Vorträge in Karlsruhe. Elberfeld, Friderichs, 1866).

VII. Das Bedürfnis der Teilnahme an den wissenschaftlich-theologischen Arbeiten der Gegenwart für den praktischen Geistlichen. Eröffnungsrede im badischen wissenschaftlichen Predigerverein 19. April 1865. (Allg. kirchl. Zeitschrift 1866, II),

und als Anhang:

Rothes Gutachten im badischen Oberkirchenrat über die Anklage gegen Kirchenrat Schenkel wegen seiner Schrift über „Das Charakterbild Jesu".

Aus dem Nachlasse erschienen:

Predigten, 4 Bde., edd. Schenkel, Bleek, Hübbe. 1868 ff.

Dogmatik, ed. Schenkel. 1870. (Mit Weglassung der Prolegomena und eines damals nicht im Manuskript vorgefundenen, jetzt vorhandenen Stückes, der Schluß der Lehre von der Sünde.)

Kirchengeschichte, ed. Weingarten. 1875.

Theologische Encyklopädie, ed. Ruppelius. 1880.

Geschichte der Predigt, ed. Trümpelmann. 1881.

Abendandachten über Pastoralbriefe, ed. Palmié. 1876. (Mit Nachträgen in Bassermanns Zeitschrift für prakt. Theologie, 1879.)

Der erste Brief Johannis, ed. D. Mühlhäuser. 1878.

Stille Stunden, Aphorismen, ed. Nippold. 1872. (Auch in englischer Übersetzung erschienen.) 2. Aufl. 1886.

Übersicht der theol. Ethik, ed. D. Ahrendts. 1895.

Vergl.: Nippold, Rich. Rothe, 2 Bde. 1873 und 1874.
Schenkel, H., Erinnerung ꝛc. in der Allgem. kirchlichen Zeitschrift, 1867 und 1868.
Reden bei der Beerdigungsfeier ꝛc. von Zittel, Schenkel und Schellenberg, 1867.

I.

Rothe's Ansprache an seine Zuhörer.

Ich bin einige vorangängige Bemerkungen darüber schuldig, was meine Herren Zuhörer von diesen Vorträgen zu erwarten haben, damit sie sich nicht mögen getäuscht finden.

Ich werde in denselben das nicht geben, was man gemeinhin die „christliche Moral" nennt. Den Wert dieses will ich nicht herabsetzen, aber ich glaube, daß es nicht geeignet ist, der Aufgabe wirklich zu entsprechen, die einer theologischen Moral gestellt ist. Wie ich diese verstehen muß, habe ich einen anderen Weg zu ihrer Lösung versuchen müssen, der von dem herkömmlichen weit abliegt. Ich werde Ihnen die theologische Ethik als einen Teil der spekulativen Theologie vortragen. Welche andere Art von Ethik soll es auch in der Theologie geben können, da das Objekt derselben nicht (wie das der Dogmatik) auf positive Weise von der Kirche oder von der Bibel gegeben ist, da sie überhaupt keine historische Disziplin ist? Aber meine Stellung gegenüber von meinen Herren Zuhörern wird allerdings 1) schon hierdurch eine schwierige. Ist doch die Berechtigung einer spekulativen Theologie überhaupt nichts weniger als anerkannt, — geschweige denn, daß eine bestimmte theologisch-spekulative Lehre (System) in einigermaßen anerkannter Geltung stände, auf die ich zurückgreifen könnte. Davon ist die Folge, daß ich genötigt bin, Ihnen mir individuell Eigenes zu geben, den Stammbaum meiner Begriffe (weshalb diese Vorlesung den eigentlichen Schlüssel zu aller meiner Theologie giebt, und auch allein ihn geben kann), was für einen Menschen, dem die Bescheidenheit nicht fremd ist, allezeit eine peinliche Lage ist, — und damit denn unvermeidlich zugleich Neues,

Ihnen Ungewohntes, Befremdliches, Paradoxes; denn das wirkliche Neue ist allezeit für uns fremd und paradox, was für einen Menschen, der wahrlich keine Freude an Paradoxie hat, wiederum eine sehr unangenehme Situation ist. Gleichwohl, etwas Anderes als das Herkömmliche, etwas wirklich Neues zu hören, mag Ihnen doch auch wieder nicht unerwünscht sein, da die herkömmliche Theologie sich als unzureichend erwiesen hat, um ihre Aufgabe, wie sie sich in unserer Zeit stellt, mit Erfolg zu lösen. Freilich aber ist ein unvermeidlicher Charakter jeder neuen Theologie Heterodoxie, und von dieser kann ich die meinige natürlich nicht freisprechen. Der Heterodoxie tritt aber allezeit ein sehr natürliches Mißtrauen entgegen. Ich denke nicht daran, mich demselben entziehen zu wollen. Von Ihnen darf ich erwarten, daß die Heterodoxie an und für sich Sie nicht scheu machen wird; eben die Sorge liegt nahe, die Heterodoxie, die Abweichung vom kirchlichen Dogma, möge zugleich Abweichung vom christlichen Glauben, Alteration der christlichen Frömmigkeit sein. Dieser Sorge gegenüber kann ich nur die subjektive Thatsache aussprechen, daß ich mir von mir persönlich des Gegenteils bewußt bin, daß meine Heterodoxie nicht von der Skepsis ausgegangen ist, sondern von der Plerophorie des Glaubens. Ich kann über die Sache selbst mich irren, aber über diese meine persönliche Stellung zu ihr habe ich freudige Zuversicht.

2) Zu dieser in der Sache liegenden Schwierigkeit kommt nun auch noch die Schwierigkeit der Auffassung desjenigen, was ich vorzutragen habe, hinzu. Sie liegt a) in dem streng systematischen Charakter des Ganzen. Diese Schwierigkeit ist am Ende eine bloße Täuschung; vielmehr liegt in Wahrheit in jenem Charakter eine große Erleichterung der (sicheren) Auffassung, und überdies eine Bildungsschule des wissenschaftlichen Denkens, die zumal bei der geringen Teilnahme, deren sich jetzt die systematisch-philosophischen Studien zu erfreuen haben, doppelt wertvoll sein möchte.

b) In der schon besprochenen Fremdheit der Gedanken. Nach dieser Seite hin ist die Schwierigkeit für meine Herren Zuhörer, als für relativ wissenschaftlich wenig präokkupierte Hörer, vielleicht eine vergleichungsweise nicht allzugroße. Der Jugend, die noch kein System fest adoptiert hat, fällt es noch am leichtesten, einem fremden Gedankengebäude gegenüber eine rein objektive Stellung einzunehmen, und bei einer solchen ist die Auffassung meiner Gedanken

ihrer Parodoxie ungeachtet in der That nicht schwierig. Eine solche rein objektive Stellung gegenüber von meiner Lehre erbitte ich mir nun auch von Ihnen. Es sind zweierlei Dinge: eine Lehre auffassen, verstehen lernen und eine Lehre annehmen als eigene wissenschaftliche Ueberzeugung, und diese beiden Geschäfte müssen reinlichst auseinander gehalten werden, wenn die Beschäftigung mit der betreffenden Lehre etwas fruchten soll. Und zwar muß die erstere zunächst rein für sich abgethan werden, ganz bis zu Ende, dann erst kann das Zweite an die Reihe kommen. Es ist mit diesen Vorträgen meinerseits nicht darauf abgesehen, daß Sie mein System annehmen sollen, sondern nur darauf, daß Sie es auffassen und verstehen lernen sollen (und es ist allerdings in dem Maße durchdacht, daß es darauf wohl ohne Unbescheidenheit Anspruch machen darf). Das Urteil darüber — nämlich über das Ganze — bleibt dann vollständig Ihnen anheimgestellt. Und auch wenn Sie schließlich ihm gänzlich den Rücken kehren sollten, würden Sie doch Ihre auf dasselbe gewandte Zeit und Mühe nicht verschwendet haben. Diese richtige Auffassung (und dann auch die Beurteilung) ist aber vorzugsweise dadurch bedingt, daß Sie die Probleme, von denen mein Denken seinen Ausgang nimmt, von vornherein scharf ins Auge fassen. Für wen diese Probleme überhaupt nicht vorhanden sind, für den zu kontrovertieren ist müßig. Ich werde deshalb überall diese Probleme mit möglichster Bestimmtheit hervorkehren. Dies vorausgesetzt, wird es bei der Klarheit und der Präzision der vorzutragenden Gedanken und bei der Strenge der Methode nicht fehlen am richtigen Verständnis. Es wird lediglich auf die scharfe Auffassung einer leicht zu übersehenden Reihe von Grundbegriffen ankommen, mit denen dann ganz eigentlich gerechnet wird. Diese mathematische Methode darf niemanden als abstrus zurückschrecken, sie ist vielmehr die gangbarste von allen für den, der zu wirklichem Denken aufgelegt ist.

II.

Rothe's Geschichte der Ethik.*)

(In den Vorlesungen nur vom Christentum an und nach dem ersten Hauptstück der Einleitung vorgetragen.)

Aus einem tief in der menschlichen Natur liegenden Bedürfnisse heraus sind von Anfang an, sobald es nur zu einem erheblichen Anfange der Gesittung gekommen war, sich immer wieder erneuernde (weil unbefriedigend bleibende) Versuche hervorgegangen, das Sittliche zu begreifen und zu konstruieren. In diesen Versuchen kommen zwar die wesentlichen Momente des Begriffes des Sittlichen immer zum Vorscheine, aber meist nur vereinzelt, und deshalb in einem schiefen Lichte. Besonders hierdurch ist es geschehen, daß sich dabei gewöhnlich die Aufgabe gar nicht recht klar stellte, und man, anstatt zu allererst nach der Natur des Sittlichen überhaupt (sensu medio) zu fragen, sofort von den Begriffen der Tugend oder der Pflicht oder des höchsten Gutes ausging, und sie festzustellen suchte. Die ersten der Rede werten ethischen Versuche begegnen uns, wie es der Natur der Sache gemäß ist, in demjenigen Volke, unter welchem sich, so viel wir geschichtlich wissen, zuerst ein ausgebildeterer Zustand der Gesittung fixierte, und in dem überhaupt die allgemeine menschliche Entwickelung in einer in ihrer Art einzigen Reinheit und Kräftigkeit von statten ging, bei den Griechen. Zunächst beschränkten sie sich auf die Subsumtion einzelner Gruppen sittlicher Fälle unter allgemeinere Formeln und Regeln, auf die Aufstellung behältlicher Maximen, der sogen. Gnomen. In dieser Weise behandelten Orpheus (in welchem Sinne dieser Name immer verstanden werden möge) und die sogen. sieben Weisen einzelne sittliche Materien. In derselben

*) Vgl. Ständlin, Geschichte der Moralphilosophie, Hannover 1822. De Wette, Chr. Sittenlehre, Bd. II., Abthlg. 1 und 2.

mehrere alte ethische Dichter: Mimnermos, Theognis, Phokylides, Simonides. Derselben Kategorie gehört auch die sehr alte Tierfabel an, deren allgemeiner Repräsentant Aesop ist (vgl. Ständlin, S. 28 f.). Dies alles war noch keine wirkliche Philosophie des Sittlichen, auch nach der Meinung jener Männer selbst, die sich mit diesen Dingen beschäftigten (s. Sextus Empirikus, adv. Mathematicos VII., 1, 5). — Den ersten Versuch einer wirklichen Philosophie des Sittlichen finden wir bei Pythagoras. Er sucht das Sittliche wirklich zu begreifen, und dringt deshalb auch auf ein oberstes Prinzip in der Moral. Er verlangt, daß in allen Verhältnissen des menschlichen Lebens alles möglichst bestimmt geordnet und unter Gesetze gebracht, daß darin nichts zufällig und willkürlich sei: eine sittliche Organisation des ganzen Lebens. Das Wesen der Sittlichkeit ist ihm auf der einen Seite die Uebereinstimmung mit Gott, und auf der anderen Seite (eben als Folge von dieser) die innere Uebereinstimmung des Menschen mit sich selbst und das damit gegebene Ebenmaß des menschlichen Lebens in allen seinen Momenten. Daher behauptet er die Einheit der Tugend bei aller Vielheit der Tugenden. Jene innere Uebereinstimmung mit Gott und die darin gegebene εὐταξία soll das ordnende Prinzip werden für alle Verhältnisse des äußeren Lebens, und so soll die allgemeine göttliche Weltordnung auch in allen menschlichen Dingen zur Erscheinung kommen, im Staate, in der Familie, in der Seele. Pythagoras faßt zuerst den Gedanken eines höchsten Gutes, und dieses höchste Gut ist ihm konsequenter Weise die Gottähnlichkeit und (durch sie) die Gemeinschaft mit Gott: das ὁμιλεῖν τῷ θεῷ, die ὁμοίωσις θεῷ. Dahin gelangt der Mensch durch Reinigung (denn er ist ein ζῶον ἁβριστικόν und bedarf der Zucht), (κάθαρσις), Uebung (ἄσκησις), Betrachtung der göttlichen Dinge, namentlich der Weltordnung (des κόσμος), durch Thätigkeit für das allgemeine Beste und Wohlordnung (εὐταξία). Namentlich gehört dahin auch die μουσικὴ παιδεία, welche den φιλόσοφος bildet. Besonders wichtig ist hier der von ihm gestiftete Bund. Es liegt dieser Stiftung die Erkenntnis zum Grunde, daß die Sittlichkeit allein in der menschlichen Gemeinschaft, in einem geordneten Gemeindewesen denkbar ist. Dunkel ist es, was Aristoteles meint, wenn er (Magn. Moral. I., 5) von Pythagoras sagt, er habe es unternommen, die Tugenden auf die Zahlen zurückzuführen, und zwar auch die δικαιοσύνη. Nächst dem Pythagoras scheint

auch Heraklit sich um eine philosophische Erkenntnis des Ethischen bemüht zu haben, wahrscheinlich von einem ähnlichen Standpunkte aus wie Pythagoras. Das σωφρονεῖν ist ihm die ἀρετὴ μεγίστη. Auch er scheint in der Ethik Pythagoräer gewesen zu sein. Die Frage ist nur, wie er dies bei seiner atomistischen Lehre konsequenter Weise sein konnte. (Vgl. Stäudlin, a. a. O., S. 60 — 63.) Auf ihn folgt Archelaus von Athen, der Lehrer des Sokrates. (Stäudlin, l. c., S. 30 ff.) Dieser selbst, Sokrates, scheint eine eigentliche wissenschaftliche Theorie des Sittlichen nicht aufgestellt zu haben. Seine allgemeine Auffassung des Sittlichen kam wohl mit der des Pythagoras ziemlich überein. Es läßt sich dies wenigstens nach den von ihm aufgestellten Haupttugenden schließen: Eusebie, Gerechtigkeit, Selbstbeherrschung (ἐγκρατεία, verwandt mit der Tapferkeit), und Weisheit (σοφία, σωφροσύνη, φρόνησις). Zu vollerer Klarheit hat die ethischen Ansichten Beider Plato durchgebildet. Auch er begreift das Sittliche aus der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott. Die sittliche Aufgabe ist deshalb auch ihm: Gott ähnlich zu werden. Gott selbst ist ihm das lebendige moralische Gesetz; dieses Gesetz gehört, wie die Ideen, zum Wesen Gottes. Diese Ideen, und unter ihnen auch die höchste von allen, die Idee des Guten, hat Gott den Menschenseelen eingepflanzt. Die andere Seite hierzu ist dann, daß das Tierische in der menschlichen Natur dem Menschlichen oder Göttlichen unterzuordnen ist, und eben die Bewältigung jenes durch dieses ist dem Plato die Sittlichkeit. (Stäudlin, l. c., S. 139.) Die Tugend wird nach Plato dem Menschen θείᾳ μοίρᾳ zu Teil. Dabei ist es ein großer und unendlich folgenreicher Schritt, daß dem Plato das Bewußtsein aufgeht, daß der jetzige Stand des Verhältnisses der beiden Faktoren der Sittlichkeit zu einander im Menschen nicht der normale ist, — der Gedanke eines Falles der Seelen, durch welchen sie in die Materie verstrickt worden. Dann ist auch das noch wichtig, wie Plato bestimmt den Staat als die eigentliche Sphäre der Sittlichkeit darstellt, weshalb er dann die Politik als einen Teil der Ethik betrachtet. Ein eigentliches System der Ethik versuchte auch Plato noch nicht durchzuführen. Der erste, der diesen Versuch machte, ist Aristoteles. Er behandelte die Ethik als eine eigentümliche Wissenschaft. Auch er hielt den Gedanken fest, daß das Sittliche die harmonische Einigung der vernünftigen und der sinnlichen Natur des Menschen sei, bei der das Vernünftige das

Sinnliche bestimmt. Doch handhabt er diesen Gedanken nicht mit Konsequenz, er ist bei ihm nicht der das Ganze beherrschende. Dies ist um so weniger der Fall, weil das religiöse Moment bei ihm so gut wie völlig mangelt, und kaum eine Hindeutung auf die Gottähnlichkeit als sittliche Aufgabe sich bei ihm findet. Daher verflacht und verbiegt sich ihm jener Grundgedanke zu dem sehr abstrakten und mißverständlichen Satze, daß die Tugend in dem Habitus, in der Kraft und Fertigkeit bestehe, überall die Mitte zu treffen zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig. Der Mangel des religiösen Momentes rächt sich an ihm auch bei der Bestimmung des höchsten Gutes. Dieses ist ihm die εὐδαιμονία, welche im Besitze aller menschlichen Vollkommenheiten besteht. Dagegen zeichnet ihn aus die scharfe Hervorhebung des wesentlichen Verhältnisses zwischen der Sittlichkeit und dem Staate. Er geht von dem Satze aus: φύσει πολιτικὸν ἄνθρωπος (Ethic. Nicom. I., 7), und die Eudämonie ist ihm zufolge nur im Staate möglich, dessen Gemeinleben mit dem Leben des Bürgers einen Zweck hat. Nach Aristoteles, in den verschiedenen Schulen, in welche seine Jüngerschaft aus einander ging, sank das wissenschaftliche Verständnis des Sittlichen — natürlich, zugleich mit dem sittlichen Leben des griechischen Volkes — immer tiefer herab. Die Cyrenaische Schule, (Aristipp und nach ihm vor allen anderen Epikur), ungeachtet dem Epikur die Ethik gerade der Hauptinhalt der ganzen Philosophie war, warf sich ganz auf die Seite des natürlichen Elements, das sie als das allein reale betrachtet. Die sinnliche Empfindung ist ihr allein das Kriterium des Wahren und Guten. Daher ist ihr das höchste Gut oder die Glückseligkeit das Vergnügen, und zwar das sinnliche Vergnügen; denn ihr (namentlich dem Epikur) ist alles Vergnügen eigentlich und zuletzt ein sinnliches, auch das der Seele, weil ihr nämlich auch diese ein (feiner) Körper ist. Epikur konnte nicht hierüber hinauskommen, weil er in der persönlichen Seele das übernatürliche, Gott analoge nicht anerkannte, und deshalb, so stark er auch übrigens den Glauben an Gott betont, ausdrücklich gegen die Einmischung des religiösen Momentes in die Sittlichkeit protestierte, als den ruhigen Genuß des Vergnügens störend, und deshalb die Ausschließung desselben als eine Hauptbedingung der Erlangung des höchsten Gutes betrachtete. Auch Antisthenes mit seiner cynischen Schule legt das ausschließliche Gewicht auf das natürliche, sinnliche Element, nur in der entgegen-

gesetzten Weise. Er will es überhaupt nicht zu seinem Rechte kommen lassen; es soll sich überhaupt nicht entwickeln dürfen, weder autonomisch, noch unter der es bestimmenden Herrschaft der Persönlichkeit, im Dienste dieser. Die Tugend, sein höchstes Gut, besteht ihm vielmehr darin, daß man die Natur in die möglichst engen Schranken zurückweise, sich auf die unentbehrlichen Bedürfnisse beschränke, welche die Natur unabweislich fordere. Ein solches einfaches Leben ist nach seiner Vorstellung eben das wahrhaft naturgemäße und gottähnliche. Die Sittlichkeit ist ihm also ein rein Negatives. Zu diesem Ende handhabten die Cyniker eine strenge Askese des Leibes und der Seele. Zugleich hoben sie das Verhältnis der Sittlichkeit zum Staate auf, von einem an sich richtigen Gesichtspunkte ausgehend, den sie nur ganz verkehrt anwendeten. Diogenes von Sinope spricht ihn so aus: „Der einzige rechte Staat ist die Welt." Nämlich das partikuläre Interesse des einzelnen (noch dazu damals verderbten) Staates ist freilich nicht das sittliche Interesse selbst, vielmehr mit diesem in Widerspruch. Endlich die Stoiker, Zeno an ihrer Spitze, betonen bei ihrer Auffassung des Sittlichen ausdrücklich das Element der Natur; aber dies so, daß dabei dem anderen Faktor sein Recht bleibt, der Persönlichkeit, und ihre Superiorität über die Natur auf das allernachdrücklichste hervorgehoben wird. Nur vermag sich der Stoizismus nicht von der Annahme der Identität der Gesetze der Natur und der der Persönlichkeit loszumachen, und kann daher auch dieser keine Macht über jene beilegen, d. h. weder den Beruf, noch das Vermögen, sie nach ihrem (der Persönlichkeit) eigentümlichen Gesetze zu bestimmen, und eben damit zu entwickeln. Die Naturgemäßheit, die Uebereinstimmung (ὁμολογία) der Thätigkeit des Menschen mit der Natur (das naturae convenienter vivere) ist der Stoa das höchste Gut und zugleich die Tugend, das Wesen der Sittlichkeit. Die Pflicht (τὰ καθήκοντα) ist, was uns der Natur gemäß geziemt, was der Weltlauf uns als Forderung stellt. Aber diese Unterwerfung unter die Ordnung der Natur (im weitesten Sinne des Wortes, der empirisch gegebene Weltlauf) ist zugleich eine sittliche That, weil eine freie. Der Tugendhafte, indem er sich der Natur angemessen bestimmt, thut dies auf eine absolut freie Weise, und macht sich ebenso, indem er sich frei ihr gemäß bestimmt, von ihr unabhängig. Dies motiviert sich so, weil ja, wie Zenos Nachfolger, Kleanthes, ausdrücklich erinnert, die Kraft und das Gesetz der Natur

Gott ist, die Natur als Weltordnung durch den Willen Gottes bestimmt ist, so daß Gott folgen und der Natur folgen einerlei ist. Es kommt also nur darauf an, daß der Mensch erkenne, daß ein Gott sei, der für alles sorgt und alles weiß, und daß er sich seiner wesentlichen Verwandtschaft mit diesem Gott bewußt sei und ihm ähnlich zu werden strebe. Dann erkennt er ja in dem Gesetze der Natur als einer Bestimmung des göttlichen Willens seinen eigenen Willen wieder, was ohne Religiosität (auf die deshalb die Stoa für die Sittlichkeit ein großes Gewicht legt) allerdings nicht möglich ist. Diese göttliche Bestimmung ist aber freilich eben eine Naturbestimmung, also eine feste, unverrückbare, ein unabänderliches Verhängnis. Aber weil dieses Verhängnis ein göttlich geordnetes ist, und er selbst sich als göttlicher Natur weiß, sieht der Weise in ihm das Gesetz seines eigenen Willens, und unterwirft sich ihm mit Freiheit, und eben damit hat er Gott in sich, ist selbst Gott. Eben diese völlige Freiheit und mithin auch über alle Lust und Unlust erhobene Gleichmütigkeit in der Unterwerfung unter das Verhängnis des Naturlaufes ist dem Stoiker die Tugend und das höchste Gut. Es ist dies der Standpunkt einer edlen Resignation unter der Gewalt der Natur, der sich zu entziehen unmöglich ist, wie dies wirklich der Fall ist außerhalb des Gebietes der Erlösung. Gott ist diesem Standpunkte nicht der lebendige, persönliche; er erscheint nur als eisernes, zermalmendes Verhängnis, ganz in Uebereinstimmung mit dem Eindrucke, welchen in der damaligen römischen Welt der Weltlauf gab.

Alle diese vorchristlichen Versuche, das Sittliche zu begreifen, konnten nicht wirklich zum Ziele führen. Die Aufgabe der Ethik war überhaupt in der vorchristlichen Zeit nicht lösbar. Es fehlten die Bedingungen einer glücklichen Lösung der Aufgabe. Es fehlte die richtige Vorstellung von Gott. Deshalb war auch keine richtige Vorstellung von der wesentlichen und spezifischen Bestimmtheit des Menschen, von der Persönlichkeit, möglich, und von dem normalen sittlichen Zustande der menschlichen Gemeinschaft, — also kein richtiges Ideal des sittlichen Individuums sowohl, als der sittlichen Welt. Es fehlte vor allem an der Möglichkeit einer durchgreifenden Beherrschung der materiellen Natur durch die Persönlichkeit. Diese war, weil noch keine Erlösung die Wirkungen der Sünde zurückdrängte, in die Macht jener gegeben. So konnte denn die sittliche Aufgabe gar nicht in

ihrer Wahrheit gestellt werden, weil sie in dieser als unausführbar erschien; sie konnte nur in approximativer Reinheit und Strenge gefaßt werden, also immer schief. Ueberhaupt aber war empirisch gar kein (auch nur relativ) Sittlich-Normales gegeben; was also Objekt der Bestrebungen war, das Sittliche zu begreifen, das war nicht das normale Sittliche; mithin konnte auch der gefundene Begriff des Sittlichen selbst nicht der richtige sein.

Nun aber trat die Erlösung in die Welt, das Christentum. Mit ihm waren die wesentlichen Bedingungen eines glücklichen Begreifens des Sittlichen gegeben. Seine Kraft kam auch in dieser Beziehung bald zum Vorscheine. Selbst auf die Ethik der heidnischen Philosophie äußerte es einen belebenden und hebenden Einfluß. Es half dem Prinzipe der Gottähnlichkeit auch in ihr wieder zur Kraft, und erweckte die platonische Vorstellung von einem Falle der Seelen in der Geburt wieder. Die heidnische Ethik, wie sie sich unter dem Einflusse der in die Zeit überhaupt übergegangenen christlichen Ideen regenerierte, ist die des Neoplatonismus, namentlich die des Plotin. Plotin's Ethik geht von dem Gedanken aus, daß die Seele durch die Geburt sich von Gott entfremdete, und somit sich verunreinigt habe, indem sie ganz ihr eigen habe sein wollen, ihr eigenes Prinzip. Nachdem sie sich so gewöhnt, sich bloß durch sich selbst zu bewegen, nachdem sie einen ihrem Ursprunge entgegengesetzten Weg eingeschlagen und sich immer weiter von ihrem Ursprunge entfernt hat, weiß sie nicht mehr, woher sie stammt. Dem Niederen hingegeben, und hierdurch sich, im Widerspruche mit ihrer Natur, herabwürdigend, versinkt sie in eine gänzliche Unwissenheit des Göttlichen. Die Menschen wieder zu dem so verlorenen wahren Bewußtsein zurückzuführen, ist nun die Aufgabe der Philosophie. Das Ziel und die wahre Bestimmung des Menschen ist die Vereinigung mit dem höchsten Prinzipe, mit der absoluten Monas, mit Gott — durch unmittelbare geistige Anschauung. Damit war denn freilich die Arbeit der Erreichung der menschlichen Bestimmung aus dem Gebiete des Sittlichen herausgerückt in das der Kontemplation. Ein sehr tiefer und fruchtbarer ethischer Gedanke Plotins ist, daß das Böse in der Abwesenheit der Form, in der rohen, gestaltlosen Materie liege. Doch benutzt er diesen Gedanken nicht weiter, und kann ihn nicht weiter benutzen, da er sich ja überhaupt selbst den Weg abgeschnitten hat, eine sittliche Welt zu konstruieren.

In der Christenheit selbst kam es zu einem glücklichen Anbau der Ethik lange Zeit noch nicht, ungeachtet in dem Christentume an sich alle Bedingungen dazu gegeben waren. Die Entwickelung, welche das Leben der Menschheit durch das Christentum zunächst nahm, machte einen solchen unmöglich. Nicht einmal zu einer ernstlichen Anstrengung, das Sittliche überhaupt zu begreifen, kam es. Der Grund davon lag in der einseitig supernaturalistischen Tendenz, welche das christliche Leben für lange Zeit nahm, deren Folge die tiefe Verachtung des natürlichen Faktors des Sittlichen war, und die Tendenz, ihn soviel als möglich ganz rechtlos und machtlos zu machen. Die konkrete Form, in welcher diese Tendenz sich bald fixierte, war dann näher die kirchliche. Das christliche Leben wurde ohne Weiteres als ein kirchliches vorgestellt, und so war es nicht das sittliche Leben als solches, überhaupt nicht das Sittliche, was das Interesse auf sich zog, sondern das Kirchliche. Das Sittliche nahm gegen dieses in der allgemeinen Meinung eine durchaus untergeordnete Stellung ein. Unter den Lehrern der alten Kirche ist Augustin der einzige, dem die Ethik bedeutende Leistungen verdankt. Auch die Scholastiker haben sie durchaus um keinen wesentlichen Schritt weiter geführt, etwa den einzigen Abälard abgerechnet, der in seiner Ethik (Ethica seu Liber dictus: Nosce te ipsum, bei Pez, Thesaur. Anecdotor. noviss. III., 2, p. 624—667) schon ganz die subjektive Richtung der modernen Moral zeigt. Der Hauptgedanke, den er hier durchführt, ist, daß die Sittlichkeit nicht in den äußeren gesetzmäßigen oder gesetzwidrigen Handlungen an sich bestehe, sondern in der Absicht, der Gesinnung, dem guten oder bösen Willen und Vorsatze, daß die That selbst die Sittlichlichkeit und das Verdienst oder die Schuld nicht erhöhe, sondern daß dies Alles nur in dem Willen beruhe. In ihren späteren Entwickelungen bemächtigt sich der scholastischen Ethik immer mehr ein bedenklicher Geist das Skeptizismus, vornämlich in Duns Skotus. Einen neuen Aufschwung erhielt das Studium der Ethik mit der sogen. Wiederherstellung der Wissenschaften seit dem Ende des vierzehnten und dem Anfange des fünfzehnten Jahrhunderts. Die Grundideen der alten griechischen Ethik kamen wieder in Erinnerung, besonders die platonischen; allein ohne daß sie schon wirklich von dem neuen christlichen Prinzipe durchdrungen, und eben damit gereinigt und befruchtet worden wären. Wenigstens begann man doch dem natürlichen Momente und dem

allgemein Menschlichen als solchem wieder sein Recht einzuräumen. Doch waren es meist nur populäre Versuche einer Ethik, unter welchen derjenige des Spaniers Ludwig Vives zu den am meisten durchgeführten gehört. Die wissenschaftliche Kraft war in diesen Bemühungen so gering (weil es noch immer an einer Regeneration des christlichen Lebens fehlte), daß auch sie mit einem entschiedenen Skeptizismus in Beziehung auf alles Begreifen des Sittlichen endeten, in Agrippa von Nettesheim. (De incertitudine et vanitate scientiarum.)

Erst die Reformation bildet auch in Beziehung auf die Entwickelung einer wahren, d. h. zugleich christlichen Ethik den entscheidenden Wendepunkt, wenn gleich in ihrem unmittelbaren Gefolge noch keine solche zum Vorschein kommt. Nachdem die (weltliche) Wissenschaft sich eine entschieden selbstständige Stellung gegen die Kirche errungen hatte, schoben auf dem Felde der Ethik die ersten Bestrebungen den christlichen Gesichtspunkt sehr zurück, ja sie ergaben sich zum Teile einem haltungslosen Skeptizismus. Der Grund der letzteren Erscheinungen lag zum Teile auch darin, daß sie großenteils in Frankreich begannen, wo, indem das bisherige kirchlich-christliche Leben untergegangen, ohne daß an seiner Statt, wie in den der Reformation beigefallenen Völkern, ein national-christliches Leben aufgegangen war, der Skeptizismus das Natürliche war. Hinderlich wirkte auch der Umstand, daß in der Entfaltung, wie der Philosophie überhaupt, so auch namentlich der Ethik sich zunächst nationale Entwickelungsreihen bildeten, die meist, gegen einander abgeschlossen, neben einander herliefen, ohne sich zu berühren. Erst allmählich generalisierte sich diese wissenschaftliche Bewegung immer mehr, hauptsächlich, nachdem sie auch Deutschland ergriffen hatte, wo sich mehr und mehr ein allgemeiner Entwickelungsstrom bildete. Die sich seit der Reformation immer wiederholenden Versuche, das Sittliche rein aus sich selbst heraus zu begreifen, sind mehr durch die Energie der auf sie verwendeten Geistesanstrengung erfreulich, als in ihren Resultaten fruchtbar gewesen. Erst nachdem die Ethik durch Kant*) aus der schlaffen Ermattung eines faden Eudämonismus,

*) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Riga 1785. Kritik der prakt. Vernunft. Riga 1788. Metaphysik der Sitten. Königsberg 1797. 2 Teile. (1. T.: Rechtslehre. 2. T.: Tugendlehre.)

in welche sie aus Überdruß an so vielem vergeblichem Kraftaufwande versunken war, wieder aufgeweckt, sich, besonders in Fichte*) durch den unerbittlichsten Idealismus mit der gesamten Wirklichkeit überworfen hatte, wendete sie sich in Schleiermacher**), Schelling und Hegel der objektiven sittlichen Welt, und hiermit natürlich auch dem Christentume, wieder zu. Dies ist jedoch nur der eine Arm, in welchem die Entwickelung der neueren Ethik verlief. Von dem Zeitpunkte an, da sich in der Kirche eine selbständige philosophische Behandlung des Sittlichen geltend machte, und soweit eine selbständige philosophische Sittenlehre sich bildete, entstand in ihr neben dieser, wiewohl natürlich unter ihrem stark bestimmenden Einflusse, auch eine eigentümliche theologische Sittenlehre. Da sie als theologische vom Standpunkte der Kirche ausging, so mußte sie eine konfessionell verschiedene und geschiedene sein. Doch gleichen sich in ihr die konfessionellen Gegensätze je länger desto mehr aus, zum deutlichen Zeichen davon, daß sie den eigentlichen theologischen Charakter immer vollständiger ablegt.

Am längsten erhielt sich in der römisch-katholischen Kirche die Vermischung der theologischen und der philosophischen Ethik, und die unfreie Abhängigkeit dieser von jener. Die scholastische Methode dauerte hier zunächst noch im Wesentlichen unverändert fort, und wurde auch von den Jesuiten nicht aufgegeben, ungeachtet ihre Sittenlehre wieder überwiegend in die kasuistische Form zurücksank. Mit ihren Lehren von der philosophischen Sünde, vom Gedankenvorbehalt, von der Richtung der Intention und vom Probabilismus untergruben sie überdies die Sittenlehre von Grund aus. Die durch dieses Verderben hervorgerufene Reaktion, namentlich in der jansenistischen Schule, kam mehr dem Leben und der volksmäßigen Erbauung, als der wissenschaftlichen Sittenlehre zu gute. Erst seit den letzten Dezennien des achtzehnten Jahrhunderts hat sich auch unter den Katholiken, namentlich in Deutschland, eine freiere, jedoch nach

*) Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre. Jena 1798. Die Bestimmung des Menschen. Berlin 1800. (N. A. 1838.)

**) Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Berlin 1803. Zweie A. 1834. Entwurf eines Systemes der Sittenlehre. Aus Schleiermacher's handschr. Nachl. herausgegeben von Alex. Schweizer. Berlin 1835. S. W. III. Abt., Bd. 5. Schleiermacher's Grundriß der philosophischen Ethik, mit einleitender Vorrede von A. Twesten. Berlin 1841.

dem wissenschaftlichen Maßstabe gemessen noch sehr elementarische Behandlung der theologischen Sittenlehre Bahn gebrochen. Unter den neuesten Erzeugnissen dieser Gattung sind die von J. M. Sailer (Handbuch der christlichen Moral. München 1818. 3 Bde.), Riegler (Christliche Moral nach der Grundlage der Ethik des Maurus von Schenkl. Augsburg 1825. 3. Aufl. 1834. 4 Teile, und Kompendium der christlichen Moral ꝛc. Augsburg 1836), Schreiber (Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg 1831. 1832. 2 Bde.), Vogelsang (Lehrbuch der christlichen Sittenlehre. 1. Bd. Bonn 1834) und J. B. Hirscher (Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit. 3 Bde. Tübingen 1835. 2. Aufl. 1836) die bedeutendsten. Namentlich zeichnen sich die Arbeiten Sailer's und Hirscher's durch einen liebenswürdigen Geist inniger, christlicher Wärme bei konfessioneller Unbefangenheit und Milde aus.

Am frühesten dagegen bildete sich eine selbständige und von der Dogmatik geschiedene theologische Moral in der reformierten Kirche aus, deren von vornherein auf das unmittelbar Praktische und die christlich-religiöse Organisierung der Verhältnisse des bürgerlichen Lebens gerichteter Geist die wissenschaftliche Thätigkeit bald nach dieser Seite hin treiben mußte. Eben deshalb behielt jedoch in ihr die Behandlung der christlichen Sittenlehre mehr nur einen geistreich populären Charakter ohne eigentliche wissenschaftliche Strenge und Tiefe. Die Franzosen haben das Verdienst, die ersten Bearbeiter einer solchen selbständigen theologischen Moral gewesen zu sein, namentlich Lambert Daneau (Ethices Christianae Libri III, in quibus de veris actionum humanarum principiis agitur; atque etiam Legis Divinae sive Decalogi explicatio, illiusque cum scriptis Scholasticorum, jure naturali sive philosophico, civili Romanorum et canonico collatio continetur; praeterea virtutum et vitiorum, quae passim vel in Sacra Scriptura vel alibi occurrunt, quaeque ad singula Legis Divinae praecepta revocantur, variae definitiones. Zuerst Genf 1577) und Moses Amyraut (La Morale Chrétienne à Monsieur de Villarnout. Saumur 1652. 6 Bde. Schon eine, wenn gleich nicht tief wissenschaftliche, doch durch die logische Beherrschung des Stoffes sehr tüchtige Arbeit.)

In der lutherischen Kirche endlich waren von vornherein die Verhältnisse der Entwickelung einer theologischen Ethik äußerst ungünstig. Luthers eigene Grundrichtung war gar nicht geeignet, Interesse für sie zu erwecken. Er sprach sich über die natürliche Unfähigkeit der menschlichen Vernunft, das Gute zu erkennen, so stark aus, und wollte von gar keiner anderen Erkenntnisquelle des Sittlichen wissen außer der göttlichen Offenbarung. Zu dem stellte er auch das geoffenbarte Sittengesetz ganz überwiegend immer nur als dazu bestimmt dar, uns zum Spiegel zu dienen, in welchem wir unsere natürliche, sündig verderbte Gestalt erblicken sollen, um durch diesen Anblick zum Bewußtsein unserer Verdammlichkeit und unseres Elendes aufgeschreckt, uns in Buße und Glauben zu Christo und der göttlichen Gnade in ihm hinzuwenden. Melanchthon allerdings machte in seinen späteren Jahren den Versuch einer Abhandlung der Sittenlehre (Philosophiae Moralis Epitomes libri II, item Enarratio aliquot librorum Aristotelis. Argentor. 1546. Wittenberg 1580, und Ethicae doctrinae elementa et enarratio, libri V. Wittenberg 1550), zwar eigentlich einer philosophischen, doch so, daß er überall die biblischen Ideen voranstellte. Allein er fand keine Nachfolger. Seitdem die Schule Melanchthons von den sogen. Gnesiolutheranern immer mehr erstickt wurde, verzog sich vollends jede Aussicht. Bis gegen die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts hin beschränkte man sich darauf, nach Melanchthons Vorgange, einige ethische Hauptmaterien beiläufig in der Dogmatik mit abzuhandeln, unter verschiedene Loci zerstreut. Nur in der Form der Kasuistik wurde der ethische Stoff fleißig und mit Vorliebe bearbeitet, ja zum Teile mit vieler Spitzfindigkeit. Die schriftstellerische Gattung der theologischen Bedenken erwuchs aus dieser Richtung auf die Kasuistik zu einer weitläuftigen und gehaltreichen Litteratur. Jedenfalls ein wichtiger Schritt war Georg Calixt's Versuch einer abgesonderten Behandlung der theologischen Moral (Epitome Theologiae Moralis, pars prima, zuerst 1634, nachher unter der Aufsicht von Calixt's Sohn 1652 neu herausgegeben), wiewohl er äußerst schwach ausfiel, und sogar unvollendet blieb. Auch die Arbeiten seiner nächsten Nachfolger blieben höchst dürftig. Erst seitdem auf der einen Seite die lebhaften Bestrebungen auf dem Felde der philosophischen Moral und Rechtslehre, namentlich von Grotius und Puffendorf, auf die Theologie Einfluß gewannen, vornehmlich durch

Thomasius, und auf der anderen Seite die christliche Frömmigkeit, vorzüglich von Spener aus, sich frisch belebte, traten gehaltvollere und auch in der Form ansprechendere Bearbeitungen der theologischen Moral auf, unter denen die von Joh. Frz. Buddeus (Institutiones Theologiae moralis variis observationibus illustratae. Jena 1711), Chrph. Matth. Pfaff (Institutiones Theologiae moralis. Tübingen 1719, seiner Theologischen Dogmatik angehängt), und Joh. Jac. Rambach (Christliche Sittenlehre. Halbst. 1736 und Frankfurt a. M., von F. E. Griesbach 1738 nach des Verfassers Tode aus Kollegienheften ediert), sich sehr auszeichnen. Der Charakter dieser Arbeiten war Anfangs (und so auch der der ebengenannten) ein eklektischer; bald aber kamen sie zum großen Teile unter die Gewalt des Wolfianismus und seines Vollkommenheitsprinzipes: perfice te ipsum, bei dem dann durch einen Sprung mit der Forderung der Selbstvervollkommnung auch die der Vervollkommnung anderer verbunden wurde. Sein Einfluß war insofern auch auf die theologische Sittenlehre ein wohlthätiger, als man infolge desselben bei der Behandlung des ethischen Stoffes mehr als bisher auf deutliche Begriffe, strenge Beweise und einen systematischen Zusammenhang zu sehen anfing. Nur artete leider dieses Streben nach wissenschaftlicher Strenge nicht selten in eine nutzlose und pedantische Sucht zu definieren, einzuteilen und zu demonstrieren, auch da, wo sich alles von selbst verstand, aus. Die mathematisch demonstrative Lehrart wurde Mode, so wie die tabellarische Methode, und das Leben erstarrte allmählich ganz in der Trockenheit der bloßen Verstandesbegriffe. Die bedeutendsten Bearbeitungen der theologischen Moral in dieser Richtung sind die von Siegm. Jak. Baumgarten (Unterricht vom rechtmäßigen Verhalten eines Christen oder theologische Moral. Halle 1738. Eine erweiterte Umarbeitung davon ist: Ausführlicher Vortrag der theologischen Moral. Halle, das letzte Mal 1767), J. P. Reusch (Introductio in Theologiam moralem. Jena 1769), Gottl. Canz (Unterricht von den Pflichten der Christen oder theolog. Moral, zum akademischen und allgemeinen Gebrauch ausgefertigt. Berlin 1749), Aug. Bertling (De officiis et virtutibus Christianorum libri III, s. Theologiae moralis elementa. Halle 1753), Joh. E. Schubert (Institt. Theol. moral. Jena und Leipzig 1759) und Joh. Gottl. Töllner (Grundriß der Moraltheologie für seine Zuhörer. Frankfurt a. O. 1762). Zwar trat

der wolfianisierenden Moraltheologie Christian August Crusius lebhaft entgegen, und stellte im Gegensatze gegen sie ein eigenes System auf, in welchem er die Sittlichkeit durchaus auf den Gehorsam gegen den Willen Gottes zurückzuführen suchte (Kurzer Begriff der Moraltheologie oder nähere Erklärung der praktischen Lehren des Christentumes. Leipzig 1772. 1773. 2 Teile. Vgl. seine Anweisung, vernünftig zu leben. Leipzig 1744) allein nur sehr wenige schlossen sich an ihn an, wie Joh. Fr. Rehkopf (Lehrbuch der christlichen Moraltheologie zum Gebrauche akademischer Vorlesungen. Halle 1775) und H. G. Reichard (Initia disciplinae christianae. Leipzig 1784). Neben den beiden zuletzt genannten Schulen bildete sich nun eine dritte, die, ohne sich zu einem bestimmten philosophischen System zu bekennen, eklektisch zu Werke ging, und hauptsächlich um eine der allgemeinen geistigen Bildung und den ästhetischen Anforderungen der Zeit angemessene Behandlung der theologischen Sittenlehre bemüht war. Sie suchte derselben besonders dadurch einen reicheren Stoff und mehr innere Haltung zu geben, daß sie sie mit der empirischen Psychologie in enge Verbindung brachte. Anstatt bei der Anordnung des christlichen Moralsystems von den Grundsätzen einer strengen Philosophie auszugehen, suchten die Männer dieser Schule nur mit philosophischem Geiste die praktischen Belehrungen der Schrift zu sammeln, zu erklären und zu verarbeiten, ohne sich eine wirkliche Aufhellung der letzten ethischen Grundbegriffe als Aufgabe zu setzen. Diese Schule fand, als eine populäre, den allgemeinsten Anklang. Ihr erster und glänzendster Vertreter ist Joh. Lor. Mosheim (Sittenlehre der heil. Schrift. Leipzig 1735—52. 5 Teile. Fortgesetzt von J. P. Miller 1762—70. 4 Teile). An ihn schließen sich an Joh. Pt. Miller (Lehrb. der ganzen christlichen Moral zum allgemeinen Gebrauche, 1776), Morus (Akademische Vorlesungen über die theologische Moral, nach seinem Tode herausgegeben von Voigt. Leipzig 1794. 3 Bde.), C. Ch. Tittmann (Christliche Moral. 3. Aufl. Leipzig 1794) und Döderlein (Kurzer Entwurf der christlichen Sittenlehre. Jena 1794). Der wissenschaftliche Geist dieser Richtung wurde zuletzt immer dürftiger. Und auch in einem einigermaßen selbständigen Arme derselben konnte er nicht zu Kraft kommen, der sich von dem allgemeinen Strome abzweigte, infolge der Einwirkung der englischen Moralphilosophie, namentlich der sympathetischen Systeme. Diesen

und insbesondere Shaftesbury folgten Gottfr. Leß (Christliche Moral. Göttingen 1780. In neuer Bearbeitung unter dem Titel: Handbuch der christlichen Moral und der allgemeinen Lebenstheologie für Aufgeklärte. Göttingen 1787. Diese Schrift ist halb Lehrbuch, halb Erbauungsbuch) und J. D. Michaelis (Moral, nach seinem Tode herausgegeben von Ständlin. Göttingen 1792. 2 Teile). Man würde Beiden zu nahe treten, wenn man der von ihnen vertretenen Richtung auch K. F. Bahrdt's System der moralischen Religion (Berlin 1790, 3 Bde.), gleichfalls eine Glückseligkeitslehre des Christentums, beizählte. Wenn nun auch so gegen die achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts auf unserem Gebiet der wissenschaftliche Geist beinahe verflogen war, so hatte sich doch durch die anhaltende Bearbeitung desselben durch so viele tüchtige Männer eine ungeheure Masse ethischen Materials zusammengehäuft, das freilich als noch ganz roher Stoff weit und breit zerstreut lag. Schon durch die bloße Zusammenstellung und äußerlich logische Verarbeitung desselben ließ sich etwas Bedeutendes schaffen. Zu dieser Arbeit, die zunächst an der Zeit war, war grade Frz. Volkm. Reinhard mit seinem nüchternen, aber überaus hellen und gewandten Verstande der geeignete Mann. Auf der Grenze zwischen der alten und einer schon hereinbrechenden neuen Zeit stehend, brachte er auf diesem Gebiete die alte Zeit zum Abschluß, indem er in seinem System der christlichen Moral (Wittenberg 1788–1815. 5 Teile) allen bisher eroberten wirklich benutzbaren ethischen Stoff, mit bewunderungswürdiger logischer Virtuosität die Fülle seines Details beherrschend, zu einem in seiner, allerdings nicht großartigen, Art großartigen, nach einem meisterhaften, wiewohl nur ganz äußerlichen, Schema geordneten Lehrgebäude verarbeitete. Er erbaut dasselbe zwar ausdrücklich auf der Basis des Wolfischen Vollkommenheits-Prinzipes, doch verbindet er mit demselben das andere Prinzip der Gottähnlichkeit, und in Wahrheit ist er durchaus Eklektiker, nicht konstruktiver Denker, — wie es auch seine oben angedeutete geschichtliche Stellung mit sich brachte. Es war Zeit, daß, während so durch Reinhard der Ertrag der früheren Periode eingesammelt und in Sicherheit gebracht wurde, auch wieder ein neuer kräftiger, eigentlich wissenschaftlicher Impuls in die Sittenlehre der deutschen Theologie kam, zumal da, je mehr der wissenschaftliche Geist in ihr erlosch, desto mehr auch das eigentümlich christliche Element und damit ihr rechter Lebensgeist ihr

ausgegangen war. Auch dieser konnte nur durch eine tüchtige wissenschaftliche Erschütterung wieder erweckt werden. Sie erfolgte durch Kant's Auftreten. Dieses ist auch der entscheidende Wendepunkt, von dem an die theologische Sittenlehre wirklich wieder dem Eigentümlich-Christlichen zugewendet zu werden anfing, obgleich dies zunächst noch gar nicht bemerklich wurde, und wohl eher den entgegengesetzten Anschein hatte. Auch hatte die Alleinherrschaft, welche die kantische Lehre geraume Zeit über die deutsche Moraltheologie ausübte, die Folge, daß seitdem der konfessionelle Unterschied zwischen Lutheranern und Reformierten auf diesem Gebiete gänzlich zurücktrat. Die kantische Philosophie war der Wurzelpunkt einer wirklich neuen Entwickelung, und daher konzentrierten sich von nun an alle wissenschaftlichen ethisch-theologischen Bewegungen im Wesentlichen vollständig innerhalb der deutsch-evangelischen Theologie. Kant's Moralphilosophie (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Königsberg 1785. Kritik der praktischen Vernunft. Königsberg 1788) in ihrem männlichen, wenn auch rauhen Ernst trat zunächst der bisherigen Glückseligkeits- und Nützlichkeitslehre auf eine wohlthätige Weise entgegen, indem sie ein inneres unbedingtes Gesetz des Guten (den kategorischen Imperativ) nachzuweisen sich bemühte, und reine, unbedingte Achtung gegen dasselbe forderte. Ihr allgemeines Prinzip war das rein formelle: „Handle so, daß die Maxime deines Willens (oder dein subjektiver Grundsatz) immer zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung (objektiv) gelten kann" (das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft). Auf die christliche Sittenlehre angewendet zu werden, war sie, etwa die Lehre vom radikalen Bösen abgerechnet, völlig untauglich; dennoch gaben fast alle Theologen der Gewalt des Eindruckes, welchen sie auf das Zeitalter machte, nach, und legten sie bei ihren Bearbeitungen der christlichen Ethik zum Grunde. Sie lieferten aber bei diesem Verfahren auch nichts anderes, als kantische Systeme, versetzt mit allerlei vergleichungs- und anwendungsweise mit herbeigezogenem christlichem, namentlich biblischem Stoff, dessen Eigentümlichkeit übrigens hierbei ganz verwischt, ja verunstaltet wurde. Auch ließen sie meist das ausdrücklich ausgeschlossene Prinzip der Glückseligkeit bald wieder durch irgend eine Hinterthüre herein. Von den Moraltheologen, welche so unter durchaus entschiedenem kantischem Einfluß gearbeitet haben, sind die bedeutendsten: Joh. Wilh. Schmid (Ueber den Geist der Sittenlehre Jesu und seiner Apostel. Jena 1790. Theologische Moral. Jena 1793.

Lehrbuch der theologischen Moral, für akademische Vorlesungen. Jena 1794. Christliche Moral, wissenschaftlich bearbeitet. 1. Bd. Jena 1797. Der 2. und 3. Band nach dem Tode des Verfassers 1800 und 1804), Sam. Gottl. Lange (System der theologischen Moral. Rostock 1803) und C. F. Stäudlin (Grundriß der Tugend- und Religionslehre zu akademischen Vorlesungen für künftige Lehrer der Kirche. 1. Teil. Tugendlehre. Göttingen 1798. Grundsätze der Moral zu akademischen Vorlesungen. Göttingen 1800. Philosophische und biblische Moral. Göttingen 1805. Neues Lehrbuch der Moral für Theologen, nebst Anleitung zur Geschichte der Moral und der moralischen Dogmen. Göttingen 1815. 1817. 1825). Indes schon der zuletzt Genannte kommt in seinen späteren Schriften immer vollständiger vom Kantianismus ab, und auf eine populäre biblische Sittenlehre zurück. Noch weniger kann Pl. Joach. Siegm. Vogel unter die eigentlichen kantianischen Moraltheologen gezählt werden. Schon in seinem Lehrbuche der christlichen Moral zu akademischen Vorlesungen (Nürnberg und Altdorf 1803) und in seinem Kompendium der christlichen Moral zu akademischen Vorlesungen (ebendaselbst 1801) arbeitete er, des Kantianismus seines allgemeinen Standpunktes ungeachtet, ernstlich auf die Hervorhebung des Christlichen in der Sittenlehre hin, und späterhin, (in der 2. Ausgabe seines Kompendiums v. J. 1824 und in seinen Vorlesungen über das Philosophische und das Christliche in der christlichen Moral, Erlangen 1823. 25. 1. Bandes 1. und 2. Abt.) verwarf er ausdrücklich das kantische Moralprinzip als, weil nur formal, unbrauchbar, und basierte sich auf den durch Christum geoffenbarten Willen Gottes und die Liebe, wobei er sich nach mehreren Seiten hin der Jakobischen Philosophie annähert. Eine ähnliche Stellung nimmt Christoph Fr. Ammon ein. Strenger Kantianer ist er in seiner frühesten Art auf diesem Felde (Die christliche Sittenlehre nach einem wissenschaftlichen Grundrisse, zunächst für seine Vorlesungen entworfen Erlangen 1795. 2. Aufl. 1798. 3. Aufl. Göttingen 1800. 4. Aufl. 1806). Allein schon in seinem 1800 erschienenen neuen Lehrbuche der religiösen Moral und der christlichen insbesondere (Göttingen) verließ er offen die kantische Moral, die er jetzt als einen leeren Formalismus, als ein leeres Gedankenspiel darstellte. Er ging nun auf den Willen Gottes als auf das Prinzip der Moral zurück, und fand in dem Streben nach Gottähnlichkeit das Charakteristische der

christlichen Moral in ihrem Unterschiede von der philosophischen. Späterhin stellte er (nach Wollaston's Vorgange) als oberstes Prinzip der Sittenlehre das der Wahrheit auf, und bearbeitete nach diesem die theologische Moral ausführlich (in seinem Handbuche der christlichen Sittenlehre. Leipzig 1823—29. 3 Bde. in 5 Abt. 2. A. 1838). Die Fichte'sche Lehre hat keinen durchgreifenden Einfluß auf die theologische Moral zu gewinnen vermocht, mit dem von ihr aufgestellten obersten Satze, daß „das Prinzip der Sittlichkeit" sei „der notwendige Gedanke der Intelligenz, daß sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbständigkeit, schlechthin ohne Ausnahme, bestimmen soll," (Fichte, Sittenlehre, Seite 64), oder, wie es auch ausgedrückt wird: „Handle frei und selbstthätig um der Freiheit und Selbstthätigkeit willen". (Vgl. Sittenlehre, S. 161. 176. 179. 182. 189 f. 190–195. 217. 266. 269. 277. 282. 293. 300.) Am meisten äußert sich ein solcher noch bei Joh. Ernst Christian Schmidt (Lehrbuch der Sittenlehre mit besonderer Hinsicht auf die moralischen Vorschriften des Christentums. Gießen 1799), welcher das Fichtesche Moralprinzip näher bestimmt durch die Forderung des Strebens nach absoluter Vollkommenheit (in Gemäßheit von Matth. 6, 48). Ebenso einflußlos auf die theologische Sittenlehre blieb die Schellingsche Philosophie (man müßte denn etwa einen solchen Einfluß in Daub's Judas Ischariot. Heidelberg 1816. 18. 2 B. erblicken wollen, was doch nur sehr uneigentlich sich behaupten läßt); natürlich genug, da sie es überhaupt nicht bis zu einer eigentümlichen Konstruktion der Ethik brachte. Dagegen hat die Fries'sche Lehre einen geistreichen Vertreter unter den theologischen Moralisten gefunden an de Wette, der von dem Grundsatz ausgeht, daß wir im Gemüt ein unmittelbares Gefühl des Wertes und Zweckes der Dinge tragen, oder daß in der menschlichen Seele unabhängig von der Erkenntnis ein Vermögen sittlicher Wertgebung liege, dabei aber die eigentümlich-christlichen Elemente der Sittenlehre wieder stark hervorkehrt (Christliche Sittenlehre. Berlin 1819—1823. 3 Teile in 4 Abt. Auszug daraus: Lehrbuch der christlichen Sittenlehre und der Geschichte derselben. Ebendaselbst 1833. Populäre Darstellung: Vorlesungen über die Sittenlehre. Ebendaselbst 1823. 2 Bde.) Während so die meisten theologischen Moralisten in die Abhängigkeit von einer bestimmten philosophischen Schule gerieten, blieben einige wenige streng auf dem biblischen Wege, und versuchten es, rein aus dem in der

heil. Schrift vorliegenden ethischen Material eine wissenschaftliche Sittenlehre aufzubauen, wobei sie freilich von dem wissenschaftlichen Charakter selbst eine sehr laxe Vorstellung hatten. Ihr würdigster Repräsentant ist Joh. Fr. Flatt (Vorlesungen über Christliche Moral, nach seinem Tode herausgegeben von J. C. F. Steudel. Tübingen 1823). Dagegen verband mit jenem ausschließlichen biblischen Standpunkte zugleich das ernste Streben nach eigentlich wissenschaftlicher Einheit und Begründung Fr. Hr. Christian Schwarz (Evangelisch-christliche Ethik. Heidelberg 1821. 2. Aufl. in 2 Teilen 1830. 3. A. 1836). Andere, die sich gleichfalls keiner bestimmten philosophischen Schule anvertrauen wollten, dabei aber in der biblischen Lehre selbst noch nicht die Prinzipien und die Bedingungen einer wissenschaftlichen Ausbildung der christlichen Sittenlehre finden konnten, versuchten es, aus der Idee des Christentumes selbst heraus eine Ethik zu konstruieren. Ohne alle und jede philosophischen Prämissen konnten natürlich auch sie dieser Aufgabe sich nicht unterziehen. Sie entlehnten dieselben, wenn auch nicht mit deutlichem Bewußtsein und mehr nur mittelbar, überwiegend aus dem Kantianismus. Hierhin gehören: L. F. O. Baumgarten-Crusius (Lehrbuch der christlichen Sittenlehre. Leipzig 1826), J. Fr. Bruch (Lehrbuch der christlichen Sittenlehre. 1. Abt.: Allgemeine Sittenlehre, Straßburg 1829. 2. Abt.: Besondere Sittenlehre, 1832) und L. A. Kähler (Christliche Sittenlehre. I. Theoretischer Teil. 1. Abt. Königsberg 1833; und Wissenschaftlicher Abriß der christlichen Sittenlehre. 1. Hälfte Königsberg 1835, 2. Hälfte 1837). Die Hegelsche Philosophie hat ihre Wirkung auf die Umbildung der Ethik erst zu entfalten begonnen.[1]) Als philosophische Ethik hat sie ihren Standpunkt in bündigen Andeutungen dargelegt in Hegel's Grundlinien der Philosophie des Rechts (Berlin 1820. Neue Ausgabe von Gans, 1833, als 8. Bd. der sämtlichen Werke), besonders § 105—141, und in Leop. von Henning's Prinzipien der Ethik in historischer Entwickelung (Berlin 1824), und sich als entwickeltes System auszuführen versucht in K. L. Michelet's System der philosophischen Moral mit Rücksicht auf die juridische Imputation, die Geschichte der Moral und das christliche Moralprinzip dargestellt (Berlin 1828). Eine durchgreifende

[1]) Diese Geschichte der Ethik stammt spätestens aus den ersten vierziger Jahren.

Umgestaltung der theologischen Sittenlehre hat sie zunächst nicht hervorgebracht. Denn der Abschnitt in Rosenkranz's Encyklopädie der theologischen Wissenschaften (Halle 1831) über die Ethik (S. 57 bis 100) kann nicht in Betracht kommen. Etwas Durchschlagendes leistete erst die aus Daub's Nachlaß erschienene theologische Moral. Der 3. Band (Berlin 1839) der „Philosophischen und theologischen Vorlesungen" enthält die „Vorlesungen über die Prolegomena zur theologischen Moral und über die Prinzipien der Ethik." Der 4. und 5. (in 2 Abt., Berlin 1840. 41. 43.) das System der theologischen Moral. (Vgl. auch Daub's Darstellung und Beurteilung der Hypothesen inbetreff der Willensfreiheit ꝛc. Herausgegeben von J. C. Kröger Altona 1834).

Fr. Schleiermacher: Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Berlin 1803.

Joh. Fr. Herbart, Praktische Philosophie. Göttingen 1810.

Fr. Schleiermacher, Entwurf eines Systems der Sittenlehre, herausgegeben von Alex. Schweizer. Berlin 1835. (S. W. III. Abt., Bd. 5.)

Karl Bayer, Betrachtungen über den Begriff des sittlichen Geistes und über das Wesen der Tugend. Erlangen 1839.

Fr. Schleiermacher, Grundriß der philosophischen Ethik; mit einleitender Vorrede von A. Twesten. Berlin 1841.

Wilh. Vatke, Die menschliche Freiheit in ihrem Verhalten zur Sünde und zur göttlichen Gnade wissenschaftlich dargestellt. Berlin 1841.

H. Martensen, Grundris til Moralphilosopheins System. Kjöbhave 1841.

J. M. Wirth, System der spekulativen Ethik. 2 Bde. Heilbronn 1841. 42.

G. C. A. Harleß, Christliche Ethik. Stuttgart 1842.

Fr. Schleiermacher, Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Herausgegeben von L. Jonas. Berlin 1843. (S. W. I. Abt., Bd. 12.)

G. Hartenstein, Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften. Leipzig 1844.

Strümpell, Die Vorschule der Ethik. Mitau und Leipzig 1844.

Einleitung.

Erstes Hauptstück:

Begriff der theologischen Ethik als spekulativer Disziplin.

§ 1. Die Ethik oder die Moral oder die Sittenlehre überhaupt ist die Wissenschaft von dem Sittlichen im weitesten Sinne dieses Wortes, in welchem es beides, das Sittlichgute und das Sittlichböse, in sich befaßt. Eine theologische ist sie, sofern der Begriff des Sittlichen, den sie entwickelt, auf theologischem Wege, nicht au. philosophischem, oder näher (da vollendete Begriffe sich überhaupt nicht mittelst des aposteriorischen, d. h. des empirisch reflektierenden Denkens, sondern nur mittelst der Spekulation, d. h. des aprioriſchen Denkens ergeben,) durch theologische Spekulation, nicht durch philosophische. [Rothe, Ethik 2. Aufl. § 1–5.]

§ 2. Von der philosophischen Ethik unterscheidet sie sich demnach ebenso wie die theologische Spekulation überhaupt von der philosophischen sich unterscheidet, nämlich durch die Verschiedenheit der Voraussetzungen, von welchen sie ihren Ausgang nehmen. Die philosophische Spekulation fußt nämlich unmittelbar in dem menschlichen Bewußtsein als reinem Selbstbewußtsein, die theologische in eben demselben als unmittelbar zugleich Gottesbewußtsein. [§ 6. 7. 9. 10. 14.]

§ 3. In demselben Maße, in welchem die philosophische Ethik — was ja gefordert werden muß — gleichfalls eine christliche ist, fallen beide Sittenlehren materialiter nicht auseinander und differieren nur formaliter, — nämlich zwar nicht ihre Methode an sich, wohl aber den verschiedenen Weg, den sie von ihren verschiedenen Ausgangspunkten aus nach einer und derselben Methode (der spekulativen) beschreiben. [§ 8.]

§ 4. Als evangelische ist die theologische Ethik natürlich, wie jede evangelische theologische Lehre überhaupt, durch die heilige Schrift normiert, keineswegs aber ist sie schlechthin identisch mit der praktischen Lehre der heiligen Schrift, weder formaliter noch materialiter. Von der Dogmatik unterscheidet sich die theologische Ethik nicht durch ihren Gegenstand, sondern durch die wissenschaftliche Form,

in welcher sie denselben behandelt. Während jene eine spekulative theologische Disziplin ist, ist diese eine historisch-kritische. [§ 15.]

§ 5. Theologisch kann der Begriff des Sittlichen letzthin nur aus dem obersten Begriffe der gesamten spekulativen Theologie überhaupt abgeleitet werden, aus dem Begriffe Gottes, wie ihn die theologische Spekulation mittelst der dialektischen Bearbeitung des Gottesbewußtseins, und zwar hier bestimmt des evangelisch-christlichen, wie sie dasselbe empirisch vorfindet, gewinnt. Die allgemeinsten Grundzüge dieses Begriffs müssen deshalb hier in genetischer Entwicklung — lehnsweise — angedeutet werden. [§ 8. 13.]

Zweites Hauptstück:

Grundlegung der theologischen Ethik.

§ 6. Da wir nicht auf eine in anerkannter Geltung stehende spekulative Theologie zurückgehen können, um aus ihr den Begriff des Moralischen fertig herauszunehmen, so sind wir genötigt, uns denselben erst selbst abzuleiten auf theologisch-spekulativem Wege, — also uns in den Ausgangspunkt der theologischen Spekulation zu stellen, und von ihm ausgehend die der Ethik vorangehenden Teile der spekulativen Theologie wenigstens andeutungsweise in den allgemeinsten Grundzügen zu verzeichnen, bis zu dem Punkte hin, in welchem der von uns gesuchte Begriff des Moralischen uns entgegentreten wird. [§ 13.]

§ 7. Was der theologischen Spekulation unmittelbar vorliegt und allein (nämlich außer dem Ich) unmittelbar vorliegt, und wovon sie folglich als von ihrem Urdatum anzuheben hat, ist das thatsächliche Gottesbewußtsein (Bewußtsein von Gott, und zwar für uns näher das spezifische evangelisch-christliche). Aber dieses bestimmt in seiner unmittelbaren, ursprünglichen Form, d. h. in derjenigen Form, die ihm eignet, bevor es durch die Hand eines seiner selbst bewußten Denkens, also der Reflexion, hindurchgegangen ist. [§ 16.]

§ 8. Diese ursprüngliche Form des Gottesbewußtseins ist nun, wie die des persönlichen Bewußtseins überhaupt, die gefühlsmäßige; es tritt ursprünglich (in seinem ersten Hervorbrechen, nach seiner subjektiven Seite) lediglich als Gottesgefühl auf,[1]) und die

[1]) Wie ja auch das Selbstbewußtsein in seiner ursprünglichen Form Selbstgefühl ist.

ursprüngliche Form der Gotteserkenntnis ist so die bloße Gottesahnung. Wird nun für diese, also für den Gehalt des religiösen Gefühls — dasselbe in seiner allgemeinsten, abstraktesten Form, dabei aber in seiner vollen Intensität, die es allein als christliches hat, genommen, — ein es vollständig umfassender begriffsmäßiger Ausdruck gesucht, so findet sich ein solcher zu allernächst in dem meist schon von anderweit her uns geläufigen[1]) Gedanken: das Absolute.[2]) Dieser Gedanke, welcher der noch ganz elementare Begriff von Gott ist, entspricht nämlich deshalb gerade der Aussage des Gefühls von Gott (der Gottesahnung), weil in ihm die Fülle des konkreten Gehalts des göttlichen Seins noch ebenso unerschlossen und abstrakt unmittelbar zusammengefaßt ist wie in jener.[3]) [§ 17.]

§ 9. Deshalb erfordert denn dieser Gedanke des (Neutr.) Absoluten sofort eine dialektische Analyse, durch die er für uns erst zur Klarheit und Deutlichkeit gebracht werden muß. Untersuchen wir ihn nun seiner Genesis nach, noch ganz abgesehen von seiner Anwendung zur Bezeichnung der Idee Gottes, so entsteht er uns ursprünglich von der Reflexion auf das uns in unserer Welterfahrung gegebene Sein aus. In dem Bereich von diesem finden wir jedes Einzelsein durch anderes in kausaler Weise bedingt, seinem Sein und seinem Sosein nach. Der unmittelbare und notwendige Reflex dieses Gedankens des empirisch gegebenen weltlichen Seins als eines bedingten in unserm Bewußtsein ist der Gedanke eines schlechthin nicht durch anderes außer (praeter) ihm bedingten, d. h. eines unbedingten, d. h. absoluten Seins. Wir denken also damit ein Sein, welches die Kausalität seines Seins und seines Soseins schlechthin nicht in einem Andern, sondern allein in sich selbst hat, also schlechthin causa sui ist[4]), und zu allem andern Sein (das es keines-

[1]) Aber auch da, wo er noch nicht in seiner eigentlichen Schärfe vorkommt fehlt er keineswegs: der „Ewige", „Unendliche", „das höchste Wesen" ꝛc.

[2]) Der Gedanke des Absoluten ist also ein wirklich religiöser Gedanke, ein Gedanke von nicht bloß (kaltem) wissenschaftlichem, sondern zugleich (warmem) religiösem Gehalt.

[3]) Höchst anschaulich liegt der Übergang des Gottesgefühls in den Gedanken Gottes als des (neutr.) Absoluten vor in der Stelle Sirach 43, 27 (al. 29): πολλὰ ἐροῦμεν καὶ οὐκ ἐφικώμεθα, καὶ συντέλεια λόγων τὸ πᾶν ἐστιν αὐτός.

[4]) Warum denn das Sein Gottes und überhaupt das Absolute überhaupt unter der Kategorie wie Wirkung und Ursache denken? Weil es überhaupt ein Denken giebt anders als mittelst der Kategorien von Grund und Folge, die auf das

wegs etwa ausschließt seinem Begriff zufolge[1]), sich nur als Ursache verhält, nicht auch (irgendwie) als Wirkung. [§ 18.]

§ 10. Ein solches sich selbst schlechthin allgenugsames Sein ist aber weiter nur als das schlechthin vollkommene Sein denkbar (als welches denn auch Gott unmittelbar zugleich gedacht wird, wenn er als das Absolute gedacht wird). Die beiden Gedanken des „Unbedingten" und des „Vollkommenen" sind in dem Gedanken des Absoluten wesentlich und notwendig verbunden, und es ist nicht etwa eine Zweideutigkeit des Sprachgebrauchs, daß „das Absolute" beide Bedeutungen hat, daß absolut einen Gegensatz gegen beides bildet, gegen bedingt und gegen unvollkommen. Jede Unvollkommenheit in dem Sein würde ja zugleich ein Bedingtsein desselben, sei es nun in seinem Sein oder in seinem Sosein, durch etwas anderes als es selbst involvieren, beides als Grund und als Folge. [§ 21—23.]

§ 11. Der Begriff des Vollkommenen umfaßt nun wieder zwei Seiten, eine materiale und eine formale. Das schlechthin vollkommene Sein ist also näher das in materialer und in formaler Beziehung schlechthin Vollkommene. Materialiter ist das vollkommene Sein das schlechthin volle, vollständige (an dessen Inhalt kein Element fehlt von allen denen, die in dem Begriff von dem Inhalt des Seins liegen), — formaliter ist es das schlechthin bestimmte (an dessen Form schlechthin keine Bestimmtheit fehlt von allen denen, die in dem Begriff von der Form des Seins liegen). Da aber dieses schlechthin vollkommene Sein das schlechthin unbedingte ist (s. oben), also gedacht werden muß als die Kausalität seines Seins und seines Soseins, d. i. seiner Bestimmtheit, schlechthin in keinem andern habend, sondern schlechthin in sich selbst, so muß das schlechthin vollkommene Sein, also das Absolute als das schlechthin Vollkommene, näher gedacht werden als das schlechthin durch sich selbst bestimmte, oder vielmehr (da die Vorstellung der Zeit, als eine Beschränkung involvierend, hier geschlossen werden muß), als das schlechthin durch sich selbst bestimmt werdende, das schlechthin sich selbst bestimmende

reale Sein angewendet, sich näher zu der von Ursache und Wirkung bestimmt. Wie sollte vollends ein lebendiger, und zwar ein persönlich lebendiger Gott ohne diese Kategorie können gedacht werden? Leben denken wollen anders als mittelst der Kategorie der Kausalität, ist Widersinn!

[1]) Er ist durch seine absolute Einzigkeit und Majestät nicht etwa zu absoluter Einsamkeit verurteilt, was ja eine Beschränkung wäre.

Sein. Das Absolute (Gott) ist also, was es (er) ist, schlechthin durch sich selbst (allein).

§ 12. Davon ist aber die unmittelbare Folge, daß das Absolute (Gott), um das Absolute (Gott) zu sein, schlechterdings das, was es (er) ist, (die schlechthin vollständige Bestimmtheit), wesentlich auch nicht sein muß.[1]) [§ 24. 25.]

§ 13. Das zunächst uns Obliegende, wenn wir Gott als das Absolute denken, ist folglich, ihn so zu denken, daß wir ihn, indem wir ihn als seiend denken, doch als alles das, was er ist, nicht seiend denken. Wir müssen also zunächst abstrahieren von allem, was Gott ist, und ihn denken als das absolut reine absolute Sein, als das absolute Sein als lediglich seiend, aber nicht irgend etwas[2]) bestimmtes (besondres) seiend, d. h. als nichts (nicht etwas) seiend, Gott als so seiend, daß er alles, was er ist, lediglich der realen Möglichkeit nach (noch nicht wirklich, actu) ist, lediglich potentia, — also als nicht daseiend (existierend), sondern lediglich seiend d. h. als wesend. Der Begriff dieses ersten Modus des Seins Gottes ist der Begriff Gottes als des absoluten, des göttlichen Wesens. Er drückt die absolute Einfachheit und Innerlichkeit, die absolute Indifferenz des göttlichen Seins aus, und ist ein Begriff Gottes, der lediglich auf negative Weise gedacht werden kann, und folglich der Begriff des verborgenen Gottes. Nichtsdestoweniger bezeichnet er aber einen schlechthin notwendigen Modus des Seins Gottes, der auch im religiösen Interesse ausdrücklich gefordert ist. [§ 26.]

§ 14. Dieser Begriff Gottes hat sich überall der Spekulation aufgedrängt.[3]) Er ist aber noch keineswegs der wirklich religiöse Begriff Gottes. Dieser ist vielmehr erst der Begriff Gottes als der absoluten Person. Warum nun aber nicht sogleich mit diesem letzteren Begriff anfangen? Wozu den Umweg? a) Weil der Begriff des göttlichen Wesens, des verborgenen Gottes, der absoluten

[1]) Hier liegt der eigentliche Grund der uralten Klage, daß man sich bei dem Denken über den Gedanken Gottes notwendig in Widersprüche verwickle. Alles, was von Gott affirmiert wird, muß von ihm auch negiert werden, das reine Sein einzig genommen.

[2]) Also auch noch nicht weder gedachtes noch gesetztes Sein, weder Gedanke, noch Dasein (Existenz).

[3]) Neuplatoniker — Philo — Die Mystiker (ihre „Gottheit" im Unterschiede von „Gott").

Einfachheit des göttlichen Seins auch ein wesentlicher Begriff Gottes, ein wesentliches Element in dem Begriff Gottes, weil schon in dem unmittelbaren, gefühlsmäßigen Gottesbewußtsein, ist. b) Weil jener Anfang unmittelbar mit dem Begriff der absoluten Person gradezu die Aufhebung der Absolutheit Gottes wäre. Gott ist ja nicht der Absolute, wenn er, was er ist (Person), nicht durch seine eigne Setzung ist. Denn dann ist er ja, was er ist, durch die Setzung eines Andern. (Dieses Andre heiße Zufall, oder Fatum, oder wie sonst immer!) Gott muß causa sui sein. Dies kann er aber, wie gesagt, nur dann sein, wenn er wesentlich das auch nicht ist, was er ist.[1])

§ 15. Dieser erste Begriff Gottes läßt aber das Denken noch nicht bei sich stehen bleiben (jedoch ohne daß dieses, indem es über ihn hinausgeht, etwa ihn aufhebt). Das reine absolute Sein ist nämlich gleich der reinen absoluten realen Möglichkeit, der Inbegriff aller denkbaren (d. h. möglichen) Realitäten, der reinen absoluten Potenz. Die absolute, d. h. die durch nichts andres bedingte, also die schlechthin unbeschränkte Potenz als lediglich Potenz, das absolute Sein als ein nicht daseiendes (als ein nicht existierendes) zu denken, ist aber ein Widerspruch[2]), denn das — Noch — nicht — actu — (oder etwas) sein ist ja ein Defekt an dem Sein, schließt also die Absolutheit des Seins aus.[3]) Die absolute Potenz kann nur gedacht werden als unmittelbar sich aktualisierend, und zwar auf absolute Weise. [§ 27.]

§ 16. Das reine absolute Sein erschließt sich also in sich zum Prozeß, zum absoluten Prozeß, und zwar folgendergestalt:

Gott, das reine absolute Sein, aktualisiert sich, d. h. er setzt das potentia in ihm ruhende absolute Etwas actu. Er setzt sich also selbst. Sich setzen kann er aber nur, indem er seine Indifferenz, seine unmittelbare Identität mit sich selbst, auflöst, sich von sich selbst unterscheidet, d. h. seinen Inhalt, das absolute Sein,

[1]) Die schlechthinige Erhabenheit Gottes. Bei Gott gehen uns alle unsre Gedanken, und zwar nicht bloß inbetreff der quantitativen (unendliche Einfachheit), sondern auch inbetreff der qualitativen (absolute Einfachheit, Bestimmungslosigkeit) Beschaffenheit seines Seins.

[2]) Dies die Wahrheit des ontologischen Arguments für das Dasein Gottes, — das die Unumgänglichkeit des Gedankens des Absoluten voraussetzt.

[3]) Nur wenn es außer (praeter) dem Absoluten ein Hindernis seiner Aktualisierung gäbe, könnte diese, und zwar die unmittelbare, ausbleiben.

von seiner Form, der schlechthinigen Bestimmungslosigkeit, welche beide, Inhalt und Form, aber eben erst hierdurch entstehen. Er setzt also das potentia in ihm beschlossene absolute Etwas als wirklich dadurch, daß oder indem er es von sich, und eben somit sich von sich selbst unterscheidet, es (und eben damit sich selbst) für sich objektiviert, d. h. vorstellt, bewußtmacht, d. h. denkt. Die bloße reale Möglichkeit des absoluten Etwas aktualisiert sich, d. h. a) sie bestimmt sich für sich als Möglichkeit des absoluten Etwas, d. h. sie denkt sich als das absolute Etwas, — und b) sie setzt diesen Gedanken des absoluten Etwas als wirklich, d. h. sie giebt ihm Dasein. Er bestimmt also sein Sein zur Einheit, und zwar, weil durch einen absoluten Act, zur schlechthinigen Einheit des gedachten (ideellen) und des gesetzten (realen) Seins, des Gedankens und des Daseins, d. h. zum Geist — und zwar zum absoluten Geist.[1]) Das aktuelle Sein Gottes ist sein Geistsein. [§. 28. 29.]

Anm. 1. Gedanke plus Dasein ist gleich der Totalität des Seins überhaupt. Daher ist der Geist das schlechthin volle Sein. Das Sein, welches schlechthinige, folglich auch schlechthin unauflösliche Einheit der Elemente des Seins, des Gedankens und des Daseins ist, ist das schlechthin unvergängliche Sein. Der Geist ist demnach schlechthin unvergänglich, aber auch nur der Geist. So ist denn der Geist das schlechthin wahre (seinem Begriff entsprechende), das schlechthin wirkliche, das schlechthin reelle Sein, — und er allein.

Anm. 2. Schlechthinige Einheit des Gedankens und des Daseins kann ein Sein nur als durch sich selbst gedachtes und gesetztes sein[2]), nur sofern sein Gedanke von sich sich selbst Dasein gegeben hat[3]), (das Dasein nämlich kann sich nicht als seinen Gedanken setzen), —

[1]) Begriff des Geistes. — Hier die Wurzel meines Realismus.

[2]) In Gott ist es so. Wie es zum Geist kommt (die genetischen Verhältnisse des Geistes), das lernen wir in Gott kennen, und nirgends sonst her. In der Erfahrung begegnet uns wirklich seinem Begriff entsprechender Geist nicht.

[3]) Von außenher lassen sich Gedanke und Dasein nicht schlechthin in einander hineinarbeiten (auch durch Gott nicht), sondern nur von innen heraus, — nur dadurch, daß das betreffende Sein selbst, also das selbige Subjekt (nämlich im logischen Sinne; in concreto kann jedoch nur ein Subjekt im psychologischen Sinne dies bewerkstelligen), sich zu beidem bestimmt, zum Gedanken und zum Dasein, welche dann eben damit Gedanke und Dasein schlechthin in Einem sind. Nur im Subjekt, und zwar nur durch dieses Subjekt selbst, sind Gedanke und Dasein schlechthin in Einheit zusammen zu bringen.

folglich auch nur als selbstdenkendes und selbstsetzendes, mit andern Worten nur als persönliches.

Daraus ein Folgesatz: Kreatürlichen Geist kann es nur geben als durch die Kreatur selbst in sich denkend und setzend hervorgebracht. Er kann also nicht unmittelbar geschaffen werden, — sondern unmittelbar schöpferisch hervorgebracht werden kann in dieser Beziehung nur die Anlage zum Geist in der Kreatur, die von dieser bethätigt werden muß. Geist kann der Kreatur nicht gegeben werden, — auch von ihrem Schöpfer nicht; nur durch sich selbst kann sie zu Geist kommen.[1])

§ 17. Unter welcher Form bestimmt aber Gott sein Sein zum absoluten Geist? Gedacht und gesetzt werden kann das absolute Etwas nur durch ein Denken und ein Setzen, nur durch einen Verstand und einen Willen. Diese (das Denken und das Setzen) sind ja aber auch mit inbegriffen in dem absoluten Etwas (in dem Seins-Inbegriff alles Denkbaren, d. h. möglichen Realitäten), welches das göttliche Wesen in sich verschließt. Sie sind es also, welche, indem das göttliche Wesen sich regt und seine absolute Einfachheit sich aufschließt, zuerst (nämlich im rein logischen Sinne) hervorbrechen, und zwar als absolute, und folglich auch (da absolute Akte notwendig sich decken) in absoluter Einheit: Denken, Bewußtsein als denkendes, Verstandesbewußtsein, Verstand, in seiner Vollendung: Vernunft, — und Setzen, Thätigkeit als wollende, Wille, in seiner Vollendung: Freiheit, — und diese beiden in ihrer Einheit: das Ich, die Persönlichkeit. Gott bestimmt sich also zunächst zum Ich, zur Persönlichkeit. Durch diese göttliche Persönlichkeit[2]), durch ihr Hervorbrechen kommt die Bewegung in die absolute Ruhe des göttlichen Wesens. Dieses ihr Hervorbrechen ist ein noch unpersönlicher Prozeß; sein Wesen besteht aber eben in der Konstituierung der Persönlichkeit in Gott, und diese ist nun im weiteren Verlauf des Sichaufschließens des göttlichen Wesens das Bestimmende; sie giebt fortan den Impuls zu diesem Sichaufschließen desselben (und sie allein kann ja auch einen solchen Impuls geben), und sie giebt demselben die bestimmte Richtung.

[1]) Notwendigkeit und Schwierigkeit, an die Wirklichkeit des Geistes zu glauben.
[2]) Im aktuellen Sein Gottes ist sie das Erste, nicht die göttliche Natur.

§ 18. Wie nun, in welcher Weise entfaltet die göttliche Persönlichkeit aus dem göttlichen Wesen das in ihr beschlossene absolute Etwas? In dem und dadurch, daß sie dasselbe denkt und setzt, und zwar beides schlechthin in Einem. In dem göttlichen Wesen ist ja das absolute Etwas noch gar nicht als Etwas; nur dadurch, daß der Gehalt des göttlichen Wesens (als Etwas) gedacht und gesetzt wird, kommt es zu diesem Etwas. Dieses ist, was es ist, nur durch das Denken und Setzen, mithin nur durch die göttliche Persönlichkeit. a) Einerseits denkt also die göttliche Persönlichkeit das absolute Etwas, d. h. sie faßt es zusammen in die Einheit ihres Bewußtseins. Deutlicher: Indem sie auf der einen Seite (analytisches Moment, — Urteil,) den Gedanken des absoluten Etwas, ihn aus sich selbst heraus entwickelnd, in die absolute Fülle und Allheit seiner Momente, d. i. der an sich möglichen (denkbaren) besonderen Bestimmtheiten des in seiner Absolutheit gedachten Seins, entfaltet, die ihm immanenten Unterschiede, aus ihnen selbst heraus unterscheidend durch ein stufenweises immer tieferes Differenzieren derselben in sich selbst, schließt sie auf der anderen Seite (synthetisches Moment — Begriff,) unmittelbar zugleich die Allzeit derselben schlechthin in die Einheit zusammen als Totalität, begreift sie zu einem absoluten System.[1]) Wodurch sie aber diese Einheit denkend vollzieht, ist, daß sie alles Einzelne auf sich (die göttliche Persönlichkeit) bezieht, d. h. näher es für sich denkt, also es teleologisch auf sich bezogen denkt, also als Mittel, als Werkzeug, als Instrument, als Organ für sich, d. i. für das Denken und Setzen, für sich als Verstand und Wille, mit andern Worten für die Persönlichkeit, und zwar die absolute; nämlich näher als einen schlechthin vollständigen und einheitlichen Inbegriff von Mitteln, Instrumenten, Organen für sich, d. h. als ihren Organismus. b) Diesen Gedanken von dem absoluten Etwas als ihrem Organismus aber setzt sie dann andrerseits, indem sie ihn denkt, unmittelbar zugleich auf absolute Weise, giebt ihm Dasein, Realität. Eben erst indem das göttliche Bewußtsein oder Denken das absolute Etwas denkt, ist es das absolute, — und eben erst indem die göttliche Thätigkeit (Wille) oder das göttliche Setzen, das

[1]) Wenn die Unterschiede, in welche der Gehalt des „göttlichen Wesens" sich auseinanderlegt, in ihrer Diskretion außer einander fielen, so würden sie damit endliche, und die Absolutheit des Seins Gottes wäre so aufgehoben.

absolute Etwas setzt, ist sie die absolute, — überhaupt also eben erst vermöge dieses Prozesses ist die göttliche Persönlichkeit die absolute.

§ 19. Demnach bestimmt die göttliche Persönlichkeit den Gehalt des göttlichen Wesens zu einem Sein, welches ist: a) Gedachtes und Gesetztes schlechthin in Einem, d. h. Geist, — aber b) nur gedachtes und gesetztes, nicht auch selbst denkendes und setzendes, d. h. unpersönliches Sein, — jedoch c) dieses als aus sich selbst heraus, von innen heraus in der Weise einer Entwickelung gewordenes unpersönliches Sein, d. h. Natur (natura, von nasci, nicht factura), — und zwar d) nicht für sich (denn es denkt und setzt ja auch nicht, kann keine Zwecke haben,) gedachtes und gesetztes, sondern teleologisch auf ein (es denkendes und setzendes) Anderes bezogenes, werkzeugliches, organisches Sein, und zwar als ein absoluter Inbegriff solchen werkzeuglichen Seins, d. h. ein Organismus, — endlich e) näher als ein solcher Naturorganismus der göttlichen Persönlichkeit. Kurz also, das, wozu die göttliche Persönlichkeit den Gehalt des göttlichen Wesens bestimmt, ist der absolut geistige absolute Naturorganismus für sie, die göttliche Natur, an der sie das absolute Mittel ihrer absoluten (denkenden und setzenden) Selbstbethätigung oder Wirksamkeit hat, d. h. ihr absolutes Leben.

Beide, Persönlichkeit und Natur, stehen aber in Gott unmittelbar in absoluter Einheit, weil in absoluter Wechselwirkung. Denn wie in Gott die göttliche Natur nur durch die göttliche Persönlichkeit ist, so ist diese wiederum die göttliche, d. h. die absolute nur vermöge ihres die göttliche d. h. die absolute Natur Denkens und Setzens.

Zu dem ersten Modus des Seins Gottes, dem göttlichen Wesen, kommen also noch zwei in unauflöslicher Einheit verbundene andere Modi hinzu: die göttliche Persönlichkeit, (das göttliche Ich), und die göttliche Natur. Als die absolute Einheit der (absoluten) Persönlichkeit und der (absoluten) Natur ist Gott (absolute) Person. (Denn die Person ist die Einheit der Persönlichkeit und der Natur, nicht schon die Persönlichkeit — das subjektive Ich — für sich allein.) Sein aktuelles Sein (oder sein Geistsein) steht also in concreto darin, daß er die absolute geistige Person, der persönliche absolute Geist ist. Weitere Folgerungen hieraus über die wesentliche Natur des Geistes. Da der Begriff der Person — sowie die Begriffe

des zweiten und des dritten Modus des Seins Gottes — sich auf positive Weise durch das Denken vollziehen läßt, so ist Gott als die absolute Person der offenbare (der aussprechbare, benennbare) Gott (der λόγος).

§ 20. Daß Gott sich selbst zur absoluten Person bestimmt, sich selbst aktualisierend, hebt aber nicht etwa sein Sein unter dem ersten Modus, als das göttliche Wesen, auf. Vielmehr muß die Auflösung der reinen Potentialität des göttlichen Seins, die freilich Aufhebung derselben ist, gleichwohl notwendig als unmittelbar zugleich ihre Wiederherstellung durch göttliche Selbstbestimmung gedacht werden. Der persönliche Gott, der durch sich selbst aus seinem bloßen Grunde, dem göttlichen Wesen hervorgeht, stellt, aus ihm hervorgegegangen, denselben unmittelbar wieder her — wobei nur allezeit jede Zeitvorstellung aus dem Spiel bleiben muß —; denn nur so ist er auch als das göttliche Wesen, oder als das reine absolute Sein, wie der Begriff Gottes es fordert, durch sich selbst, durch seine eigene Selbstbestimmung. So behält der persönliche Gott den Grund seines Seins unveräußerlich in sich selbst, wie sein Begriff es erheischt. Denn hörte er durch sein Aktuellsein auf, den Grund seines Seins in sich selbst zu haben, so würde er, was er actu ist, nicht mit Freiheit sein, sondern vermöge einer ihm äußeren Notwendigkeit, in die er sich selbst verstrickt hätte. Indem er dagegen sich zur absoluten Person bestimmend, sein hiermit aufgehobenes „göttliches Wesen" selbst unmittelbar zugleich restituiert, ist die (persönliche) Bestimmtheit seines Seins nicht eine Beschränkung desselben, was sie allerdings in dem Falle sein würde, wenn sie die ihr entgegengesetzte Weise desselben, die absolute Bestimmungslosigkeit, ausschlösse. Würde Gott, indem er sich zur Person bestimmt, damit sich als göttliches Wesen, also sein Sein unter dem Modus des reinen Seins aufheben, so wäre er nicht das schlechthin volle Sein, zu welchem das bloß potentielle, das bloß wesende Sein ebenso wesentlich gehört, wie das aktuelle, das wirkliche. Überdies würde in diesem Falle in sein Sein eine Veränderung kommen, und mit ihr auch die Zeit. Eben in diesem absoluten Kreislauf, daß Gott sich aktualisierend unmittelbar zugleich sich wieder als bloße Potenz seiner selbst setzt, um diese unmittelbar wieder zu aktualisieren, und so ins Unendliche fort, steht die absolute Einheit des ewigen Seins und des ewigen Werdens in Gott, vermöge welcher er auf schlechthin

zeitlose Weise ist, denn die Zeit ist eben das Auseinanderfallen des Seins und des Werdens. Gerade hiermit vollziehen wir also die Forderung, Gottes Sein als schlechthin zeitlos zu denken, thatsächlich.

§ 21. Nur als die absolute Einheit der aufgezeigten drei Modi des absoluten (oder göttlichen) Seins, nämlich des göttlichen Wesens, der göttlichen Persönlichkeit und der göttlichen Natur, nur in diesem dreifachen und dreiartigen, aber in seiner Dreifachheit und Dreiartigkeit schlechthin einen Sein ist Gott wahrhaft. Alle drei Modi sind schlechthin anfangslose (ewige), da der Prozeß des Sichaktualisierens Gottes als ein absoluter, folglich als ein jeden Zeitverlauf ausschließender, schlechthin zeitloser gedacht werden muß. (Die Priorität der verschiedenen Modi vor einander ist die bloß logische.[1])

§ 22. Als das schlechthin volle Sein, als das Sein, dem nichts fehlt am Sein, als das dem Begriff des Seins in seiner Absolutheit schlechthin entsprechende Sein, ist Gott das absolut Gute. Gut ist das, dem an dem seinem Begriff zufolge ihm zukommenden Sein nichts fehlt, das seinem Begriff (der also bei dem Guten immer die Voraussetzung bildet) wirklich entsprechende, das begriffsgemäße Sein. Gott ist das schlechthin Gute, weil er das schlechthin volle Sein ist; er ist überdies auch der schlechthin Gute, weil er dieses schlechthin volle Sein (was übrigens schon im Begriff desselben selbst liegt) schlechthin durch sich selbst, schlechthin durch seine eigene Selbstbestimmung ist.[2]) [§ 34.]

§ 23. Aus dem bisher entwickelten Gottesbegriff ergiebt sich sofort eine Gruppe von Eigenschaften Gottes, d. h. von eigentümlichen Modalitäten seines Seins, welche demselben vermöge seiner wesentlichen Bestimmtheit in bestimmten Verhältnissen eignen. Unserm Gottesbegriff zufolge giebt es nämlich in Gott ein Verhältnis seiner zu sich selbst. Denn es giebt in ihm Unterschiede, und kraft seiner Persönlichkeit ein Sich mittelst seines Bewußtseins von sich selbst unterscheiden und Sich auf sich selbst beziehen. Indem nun Gott so

[1]) Verhältnis dieses Gottesbegriffs zur kirchlichen Trinitätslehre, und zur biblischen Lehre vom „Vater", „Sohn" und „heiligen Geist".

[2]) Der Begriff des Guten ist der des Begriffgemäßen, des Richtigen als eines durch sich selbst gesetzten.

(als persönlicher) nach den wesentlichen immanenten Bestimmtheiten seines Seins sich zu sich selbst, d. h. zu seinem Bewußtsein, im Verhältnis befindet, erhält sein Sein in seinem Bewußtsein eigentümliche Modalitäten, d. h. er faßt selbst von sich eigentümliche Eigenschaftsbegriffe, welche in ihrer Einheit die Selbsterkenntnis Gottes, sein Selbstbewußtsein (sein Bewußtsein von sich selbst), seinen Selbstbegriff konstituieren. Diese immanenten und absoluten göttlichen Eigenschaften sind: 1) Allgenugsamkeit (dependiert von dem göttlichen Wesen), 2) Seligkeit (dependiert von der göttlichen Natur), 3) Herrlichkeit (dependiert von der göttlichen Willensthätigkeit) (Majestät). [§ 38.]

§ 24. Indem Gott sich auf die beschriebene Weise auf der Grundlage seines absoluten Wesens zur absoluten geistigen Person bestimmt, schließt sich sein immanenter Lebensprozeß in vollendeter Weise ab. Das Sein Gottes ist hiermit schlechthin aus und durch sich selbst heraus in sich selbst schlechthin vollzogen, so daß er, wie seine Absolutheit es fordert, schlechterdings keines Andern außer (praeter) sich selbst bedarf, um auf absolut vollendete Weise Gott zu sein. [§ 39.]

§ 25. Es ist also nichts mit der Einwendung, daß die Persönlichkeit Gottes undenkbar sei deshalb, weil sie zu ihrer Bedingung habe, daß dem persönlichen Sein ein gegen es anderes gegenüberstehe, gegen welches es sich in sich zusammenfasse, woraus folge, daß jedes persönliche Sein seinem Begriff nach ein durch anderes bedingtes, also eben nicht das absolute sei. Allerdings beruht die persönliche Bestimmtheit des Seins immer auf einem Sich unterscheiden des persönlichen Seins, aber nicht von einem andern außer (praeter) sich, sondern von und in sich selbst, darauf, daß das Sein sich als Subjektivität von sich als Objektivität, d. h. sich als Ich, als Persönlichkeit, von sich als Natur (beseelter Leib) unterscheidet. Die zu fordernden Unterschiede müssen also in dem betreffenden Sein selbst liegen. Der Prozeß fällt ganz in das persönliche Sein selbst, in die Person selbst hinein. Ein ihm außer sich gegenüberstehendes Nichtich setzt das Ich nicht voraus, um sich vollziehen zu können. Auch in der endlichen Person nicht. Nicht deshalb etwa, weil wir uns von unserm Nichtich außer uns unterscheiden, reflektieren wir uns in uns selbst als Ich, sondern umgekehrt, weil wir uns in uns selbst, uns von uns selbst unterscheidend, als Ich reflektieren, unterscheiden wir das außer uns

uns gegenüberstehende Sein als unser Nichtich von uns. Im entgegengesetzten Falle müßte ja auch das Tier ein Ich sein, denn es hat seinem Bewußtsein gleichfalls ein gegen es Anderes gegenüber. Das Ich ist das frühere und die Bedingung des Nichtich, nicht umgekehrt.

§ 26. Aber nichtsdestoweniger bestimmt sich Gott von hier aus, rein aus sich selbst heraus, mit innerer Notwendigkeit zu einer nach außen gehenden Wirksamkeit, durch die er nicht etwa irgend ein anderer wird, als der er ewig aus und in sich selbst ist, wohl aber außer (praeter) sich endlos Neues wirkt, d. h. eine (unendliche) Welt schafft. [§ 40.]

§ 27. Indem Gott nämlich sich als Person (denkend und setzend in Einem) vollzieht, vollzieht er notwendig mit dem Gedanken seiner selbst, seines Ich, unmittelbar zugleich den Gedanken seines Nichtichs.

Es ist dies eine einfache logische Notwendigkeit, nämlich kurzweg die Konsequenz des bekannten logischen principium determinationis omnimodae. Auch auf den Gedanken Gottes leidet der allgemeine logische Satz seine Anwendung, daß kein Gedanke fertig ist, er sei denn affirmativ und negativ schlechthin bestimmt, mit andern Worten, daß man logisch nichts setzen kann, ohne zugleich sein Gegenteil auszuschließen. Die Affirmation ist immer nur zusammen mit der ihr entsprechenden Negation möglich; Bejahung und Verneinung sind schlechterdings Korrelata, und jede Bejahung hat zu ihrem unabtrennlichen Echo die ihr entsprechende Verneinung, weil diese die unumgängliche Voraussetzung jener bildet. Denn jede Affirmation ist eine Affirmation nur mittelst des Gedankens der ihr gegenüberstehenden Negation, und der Negation dieses Gedankens.[1]) A = a heißt lediglich: A kann nicht als Nicht-A gedacht werden. Dies gilt nun bestimmt auch von dem Sichvollziehen des Selbstbewußtseins, von dem Sich als Ich denken. Das Ich bin = Ich heißt eben: Ich kann mich nicht als mein Nichtich denken, und es giebt also für die Person ein Ich bin = Ich nur unmittelbar zusammen mit einem Ich bin nicht mein Nichtich. Und dies gilt natürlich, wie alles logisch Notwendige, auch von Gott als Person. Dies involviert nun zwar für Gott keineswegs unmittelbar eine Not-

[1]) Das principium contradictionis ist mit dem principium identitatis unmittelbar zugleich mitgesetzt.

wendigkeit, sein von ihm notwendig gedachtes Nichtich auch zu setzen, indem etwa in Gott Denken und Setzen als notwendig Eins müßten gedacht werden vermöge seiner Absolutheit. Ganz im Gegenteil, der Begriff dieser fordert schlechterdings, daß Gott volle Macht habe seinen Gedanken gegenüber, sich beides, setzend oder nicht setzend, gegen sie zu verhalten, volle Macht über sich selbst in der Art, daß sein Denken an und für sich seinem Wollen und Thun eine nötigende Gewalt nicht anthue. Wohl aber involviert jener für Gott unumgängliche Gedanke seines Nichtichs für ihn unmittelbar die Nötigung, in Beziehung auf denselben sich selbst zu bestimmen, wie er sich mit seinem Willen und Thun zu ihm verhalten wolle, ob affirmativ oder negativ, ob er sein Nichtich setzen wolle oder nicht. Sich hierüber bei sich selbst zu entscheiden, zu entschließen, das ist eine in der Natur der Sache gegründete Notwendigkeit für ihn.

§ 28. Wie er sich nun aber desfalls entschließen werde, das kann auch nicht zweifelhaft sein, nämlich zu allernächst für Gott selbst. Die physische Macht zwar, auf die eine wie auf die andre Weise sich rein willkürlich zu entscheiden, wohnt Gott unbedingt bei, nicht aber auch die persönliche moralische Möglichkeit. Sondern so gewiß er als der Absolute der absolut Vollkommene ist, kann er bei jeder solchen Alternative immer nur das Vollkommene wollen, das Beste, als das allein Seiner würdige.

§ 29. Will nun Gott in dieser Hinsicht eine Entscheidung treffen, so kommt es darauf an, was es dann ergeben würde, falls er sein Nichtich, das er notwendig denkt, auch wirklich setzen würde. Angenommen, er kontraponierte sich sein Nichtich, wie würde er sich dann (seinem Begriff zufolge) gegen dasselbe verhalten müssen? Dieses (daseiende) Nichtich Gottes würde — dies liegt unmittelbar in seinem Begriff — der Gegensatz gegen Gott sein, und zwar es rein als solches genommen, der reine, der schlechthin kontradiktorische [1]) Gegensatz gegen ihn. Eine Schranke zwar wäre es auch so nicht für Gott [2]), nicht eine Beschränkung seiner Absolutheit, denn er

[1]) Nicht etwa der konträre. Sondern es ist nur alles das, was Gott ist, nicht, — es ist also schlechthin Nichtsein, und folglich auch schlechthin nichts.

[2]) Nur wenn man das Sein Gottes als räumlich bedingt und bestimmt dächte, könnte man in einem außer (extra) Gott seienden Anderen Gottes (überhaupt in einem Anderen Gottes, in welchem Gott nicht wäre), eine Schranke Gottes sehen.

hätte ja dasselbe schlechthin in seiner Macht, wäre schlechthin Herr desselben; aber auf die seiner Absolutheit entsprechende Weise müßte er sich gegen dasselbe verhalten, gemäß dem Verhältnis zwischen ihm und sich. Dieses Verhältnis ist nun das des kontradiktorischen Gegensatzes. Auf Seiten Gottes, des absolut Selbstthätigen, könnte dieser Gegensatz nicht der logische, d. h. Widerspruch, allein bleiben, sondern er müßte auch der reale werden, d. h. Gegenwirkung. Denn ein Gott gegenüberstehendes Sein müßte für ihn Gegenstand einer Wirksamkeit (auf dasselbe) sein, und ein ihm gegenüberstehendes Sein, das ein ihm kontradiktorisch entgegengesetztes wäre, Gegenstand einer negierenden Wirksamkeit, selbstverständlich aber einer absoluten. Gott müßte also dasselbe aufheben, und zwar schlechthin. Nämlich nicht etwa dieses sein Nichtich an sich selbst, (denn müßte er dies, so wäre sein Dasselbe Setzen überhaupt ein leeres Spiel,) sondern dasselbe als gegen ihn gegensätzliche müßte er negieren oder aufheben, den Gegensatz desselben gegen ihn, das an demselben gegen ihn Gegensätzliche. Er müßte folglich dasselbe, unbeschadet seines nicht aufzuhebenden Unterschiedes von ihm, als das setzen, was er selbst ist, es sich gleich setzen. Damit würde aber das Verhältnis zwischen ihm (Gott), und diesem seinem Nichtich notwendig das grade entgegengesetzte werden, das schlechthin affirmative, d. h. das der absoluten Einheit. Also mit einem Wort: Gott müßte sein von ihm gesetztes Nichtich sich selbst gleich und sohin mit sich selbst in Einheit setzen. Indem er einerseits dasselbe als sein Nichtich, als sein Anderes, als Nicht-Gott, also in seinem unverwischten Unterschiede von ihm (Gott) beließe, müßte er andrerseits an demselben diejenige Bestimmtheit schlechthin aufheben, vermöge welcher es sich gegen ihn gegensätzlich, widersprechend verhält, d. h. das, was Gott ist, nicht ist (in seinem — nicht aufzuhebenden — Unterschiede von ihm), — dadurch nämlich, daß er an demselben die zu ihm (Gott) sich affirmativ verhaltende, die ihm (Gott) positiv entsprechende (adäquate, angemessene, gleichartige) Bestimmtheit setzte. Er müßte es als sein bloßes Nichtich aufheben, und es zu einem Nichtich von ihm, das zugleich ebendas wäre, was er selbst ist, d. h. zu seinem andern Ich machen, zu einem von ihm Unterschiedenen, welches gleichwohl schlechthin der Gegensatz des Gegensatzes gegen ihn, d. i. ihm schlechthin adäquat und infolge davon mit ihm schlechthin Eins (nicht etwa identisch, einerlei!) wäre. So

wäre es, ungeachtet seines unbeeinträchtigten Unterschiedes von ihm, nicht mehr sein Gegensatz; er wäre, ungeachtet es von ihm schlechthin verschieden wäre, gleichwohl schlechthin ungeschieden von demselben; er wäre in ihm als seinem Andern schlechthin bei sich selbst. Er hätte an demselben zwar immer noch sein Nichtich, nämlich ein wirkliches Nicht-Gott, aber ein Nichtich von ihm, in welchem er, vermöge seiner absoluten Einheit mit ihm, selbst sein Sein hätte, also sein andres Ich, (sein wahres Du).

§ 30. Dies würde das Ergebnis davon sein, wenn Gott den (unabwendlichen) Gedanken seines Nichtichs auch setzen, sein Nichtich sich wirklich kontraponieren würde. Dieser sich Gott notwendig in seinem Denken darstellenden Möglichkeit gegenüber, was ist nun da das der Vollkommenheit entsprechende, die Verwirklichung derselben, oder die Unterlassung dieser? Unstreitig nur erstere, denn die letztere könnte sich in Gott nur aus einer Selbstsucht motivieren, sei es nun die träge oder die neidische.[1]) So ist denn also die Verwirklichung jener Möglichkeit für Gott eine Notwendigkeit, eine physische allerdings nicht, wohl aber eine persönliche moralische. Näher ist aber diese Notwendigkeit in ihm seine Liebe, denn der Begriff der Liebe ist eben die Bestimmtheit der Person (nur diese kann lieben), sich selbst mitzuteilen an ein Anderes (welches entsprechend wiederum nur eine Person sein kann), und dadurch sich mit ihm zu vereinigen, in ihrem Nichtich als ihrem andern Ich ihr eigenes Sein sich zu geben, sich selbst zu haben. In concreto ist also das Lieben der Akt Gottes, welcher daraus, daß er Person ist, d. h. aus seiner absoluten Vernunft und seiner absoluten Freiheit in ihrer absoluten Einheit mit innerer Notwendigkeit unmittelbar resultiert.

§ 31. Diese Liebe, welche das Prinzip der Schöpfung und der Grund des Seins der Welt ist, ist in Gott keine bloße Eigenschaft, sondern eine immanente wesentliche Bestimmtheit; wohl aber ist sie das die absoluten und immanenten und die relativen und transeunten göttlichen Eigenschaften verknüpfende Band. [§ 41.]

---

[1]) Der Begriff der Vollkommenheit involviert, daß das Vollkommene eines Verhältnisses zu Anderem, ohne dadurch in seinem eigenen Sein beeinträchtigt oder beschränkt zu werden, fähig ist. Und nicht auch dieses, daß es diese Möglichkeit realisiert? Das Unterlassen hiervon wäre ein Verzichten auf eine in dem Begriff des Absoluten als möglich gesetzte Realität, also ein Zurückbleiben hinter diesem Begriff.

§ 32. Eben dieser Akt Gottes, in dem entwickelten Sinne sich sein Nichtich zu kontraponieren, ist nun mit einem Wort sein Schaffen, und sein in dem angegebenen Sinne von ihm sich kontraponiertes Nichtich ist die Kreatur, die Welt.

Die Schöpfung der Welt ist demnach für Gott ein zwar physisch schlechthin nicht notwendiger, aber persönlich moralisch schlechthin notwendiger Akt.[1]) [§ 42.]

§ 33. Der Begriff des göttlichen Schaffens und der Schöpfung ist uns somit im Allgemeinen gegeben; es kommt nun darauf an, ihn zu analysieren. Gott schafft, heißt: er setzt sich sein Andres entgegen, um, es sich (aus dem reinen Gegensatz heraus) gleich setzend, mit sich selbst in Eins zu setzen und sich selbst in ihm sein Sein zu geben. [§ 43.]

§ 34. Gott thut dies durch einen Akt, der beides ist, Denken und Setzen, denkendes Setzen und setzendes Denken.[2]) Dabei ist es denn sofort selbstverständlich, daß das Schaffen Gottes ein Akt seiner Persönlichkeit (welche ja die Idee der Welt als Zweck denkt und setzt) durch seine Natur (welche ja überhaupt für jede Wirksamkeit seiner Persönlichkeit das Werkzeug abgiebt) ist.

§ 35. Dieser Akt kann aber kein rein absoluter[3]) sein; sondern muß Relativität an sich haben.[4]) Denn was durch einen rein absoluten Akt des Absoluten (was auf absolute Weise) hervorgebracht würde, könnte nur wieder ein Absolutes sein. Durch einen solchen Akt käme also niemals eine Welt zustande, ein Andres oder Nichtich Gottes, ein Nicht-Gott (wie es die Aufgabe ist), sondern lediglich ein zweiter Gott neben dem ersten, ein zweites Absolutes neben dem ersten, d. h. ein Widersinn. Ein Andres Gottes, in welchem er sein Sein hat, ist nur als ein nichtabsolutes, d. i. ein relatives Sein denkbar; ein solches aber kann nur durch

[1]) Von einer Notwendigkeit der Schöpfung im pantheistischen Sinne ist also hier schlechterdings nicht die Rede. Ebensowenig aber kann von einer willkürlichen Wahl Gottes, ob er schaffen wolle oder nicht, die Rede sein.

[2]) Wie verhalten sich aber diese beiden, das Denken und das Setzen zu einander in diesem Akt Gottes? Hier ist die irrige Vorstellung sofort abzuwehren. Sind sie schlechthin in Einem?

[3]) ebensowenig aber freilich auch ein rein relativer.

[4]) Insofern liegt allerdings das Moment einer Selbstentäußerung Gottes mit in dem Begriff seines Schaffens. Auch dies gehört mit zur Liebe. Er hält nur an sich mit seiner absoluten Kausalität.

einen nicht rein absoluten Akt entstehen.[1]) Das Denken und Setzen Gottes in seinem Schaffen kann folglich auch nicht beides, Denken und Setzen schlechthin in Einem sein. Sohin kann aber Gott auch die Welt nicht unmittelbar fertig schaffen, nicht durch einen Akt, der seinen Zweck schlechthin unmittelbar verwirklicht, sondern vermöge einer Mehrheit von besonderen Akten, durch welche hindurch er sich vollzieht. Das Schaffen Gottes muß also als eine Mehrheit von Schöpferakten gedacht werden, vermöge welcher er sein reines Nichtich, seinen reinen Gegensatz, durch sein es Denken und Setzen successive sich gleich setzt, zu einem ihm gleichem (adäquaten, angemessenen) Sein erhebt, so lange fort und fort dasselbe sich gleich denkend und setzend, als er es noch irgendwie sich entgegensetzen muß, als es an ihm noch irgendwie eine gegen ihn gegensätzliche Bestimmtheit (Beschaffenheit) giebt.[2]) [§ 44.]

§ 36. Indem Gott schaffend die Welt als sein Nichtich setzend, sie zugleich sich selbst gleich setzt, setzt er sie als das, was er selbst ist. Er ist aber etwas nur unter den Modis seines aktuellen Seins oder seines Geistseins, d. i. nur als göttliche Natur und als göttliche Persönlichkeit, (oder kurz als absolute geistige Person). Unter dem Modus seines rein potentiellen Seins, als absolutes reines (bestimmungsloses) Sein, also als göttliches Wesen ist er, dem Begriff dieses Modus selbst zufolge, nichts. Diesem ersten Modus seines Seins kann er folglich auch die Welt nicht gleichsetzen, sondern nur den beiden andern Modis. Also: indem Gott durch die Schöpfung (creatio) sich in der Kreatur oder der Welt sein Sein giebt, thut er es nur, sofern er actu, sofern er Geist ist, d. h. als göttliche Persönlichkeit und göttliche Natur, beides zusammengefaßt: als göttliche Person; als göttliches Wesen dagegen hat und behält er sein Sein absolut außerhalb der Welt.[3]) [§ 45.]

§ 37. Diese Welt oder Kreatur, in welcher Gott als göttliche Natur und göttliche Persönlichkeit, dieselbe sich gleichsetzend, sich als

[1]) Einen nicht rein absoluten Akt nennen wir es, wenn eine absolute (persönliche) Kausalität auf nicht absolute Weise agiert, (was sie können muß, um eine absolute zu sein.) Natürlich ist dies etwas weit andres, als wenn eine nicht absolute (persönliche) Kausalität (selbstverständlich) auf nicht absolute Weise agiert. — (Daß Gott den actus seiner Absolutheit an sich halten kann, steht schon fest.)

[2]) Herrschende Unklarheit darüber, ab die Kreation ein rein absoluter Akt sei, oder nicht.

[3]) Vereinigung der Transcendenz und der Immanenz Gottes.

in seinem Anderen, von ihm Verschiedenen (in einem Nicht-Gott) sein Sein giebt, ist einerseits als das Andre Gottes, d. i. des absoluten Seins, notwendig relatives Sein, d. h. Sein, das zugleich Nichtsein ist, die Bestimmtheit des Nichtseins an sich hat. Die Kreatur ist so wesentlich Sein mit der Bestimmtheit des Nichtseins. Das Nichtsein als Bestimmtheit an dem Sein ist aber das Ende, die Grenze (finis). Demnach ist die Kreatur wesentlich begrenztes oder endliches Sein. Andrerseits aber will sie als dieses endliche Sein nichtsdestoweniger doch auch als das Gott gleichgesetzte, ihm adäquate Andere Gottes gedacht sein. Mit dem absoluten Sein nun kann das endliche Sein nur als unendliches in der Gleiche stehen. Das Unendliche ist auch ein Endliches, fällt in die Begriffssphäre des Endlichen, nicht außer dieselbe. Das Unendliche ist ein Sein, welches das Ende an sich hat, aber kein Ende nimmt, ein Sein, welches das Nichtsein als Bestimmtheit an sich hat, aber als negiert-werdende Bestimmtheit. Die Unendlichkeit ist mithin eine ebenso wesentliche Bestimmtheit der Kreatur, wie die Endlichkeit. Die Kreatur oder die Welt ist ein unendliches endliches, ein unbegrenztes begrenztes Sein. Ein unbegrenztes begrenztes Sein ist aber nur denkbar als eine Unbegrenztheit (Unendlichkeit) von in sich selbst begrenztem Sein, d. h. von Einzelsein. Die Kreatur muß also gedacht werden als wesentlich Einzelsein, aber als eine unbegrenzte Vielheit von Einzelsein. Alle Kreatur ist wesentlich Einzelsein, und die Welt eine unendliche Vielheit von Einzel- und damit endlichem Sein. Die Welt ist allerdings eine unendliche, aber in ihr ist nur Endliches, weil nur Einzelsein. Sofern sie eine Welt endlichen Seins ist, ist sie das Andere Gottes, von ihm verschieden; sofern sie eine unendliche Welt endlichen Seins ist, steht sie in der Gleiche mit Gott, entspricht sie ihm, kann sie die Fülle seines aktuellen Seins in sich aufnehmen. In ihrer (übrigens nie schlechthin erreichbaren) Vollendung gedacht, ist sie eben dasselbe unter der Bestimmtheit (Form) der Endlichkeit, was Gott als aktuell seiend unter der Bestimmtheit (Form) der Absolutheit ist.[2]) [§ 46.]

§ 38. Dieses unendliche endliche Sein setzt Gott durch die Schöpfung als eben das, was er selbst actu ist, also im Allgemeinen, als Geist. Es liegt mithin im Begriff der Schöpfung, daß Gott in ihr und durch sie die Kreatur oder die Welt als endlichen Geist setzt, und zwar als den unendlichen endlichen Geist. In dem kreatürlichen Geist, aber eben auch nur wieder im Geist, kann der ewige oder absolute Geist, Gott, sein Sein haben. Geist und Geist kann in einander sein, unvermischt (d. h. seiner Verschiedenheit unbeschadet), und ungeschieden. Denn der Geist ist eben als solcher, d. h. als absolutes Ineinandersein von Gedanke und Dasein, schlechthin durchdringlich. (Das schlechthin Immaterielle ist auch das schlechthin Durchdringliche.) Kreatürlichen Geist kann aber Gott schlechterdings nicht unmittelbar hervorbringen. [§ 47.]

[1]) Die Unendlichkeit ist das spezifische Analogon der Absolutheit, innerhalb der Sphäre des Relativen, die Absolutheit des Relativen oder die relative Absolutheit.

[2]) Endlich bleibt jede Kreatur, auch als vollendete, eben weil sie Einzelsein bleibt.

§ 39. Als (unendlichen endlichen) Geist setzt Gott diese Kreatur näher unter der (Form-) Bestimmtheit einerseits der Natur, und andrerseits der Persönlichkeit, und zwar dieser beiden in ihrer absoluten Einheit durch absolute Wechselwirkung. Also: er setzt die Welt als Geist unter der Bestimmtheit der Person, als naturpersönlichen Geist; und zwar, da die Kreatur wesentlich Einzelsein ist, nämlich unendliche Vielheit von Einzelsein, so setzt er sie näher als eine Unendlichkeit von (endlichen) geistigen Einzelpersonen oder einzelpersönlichen Geistern, er setzt die Geistwelt als Geisterwelt. In dieser kann er sich offenbar wirklich sein Sein geben, in ihr kosmisch sein; denn (persönliche) Geister (geistige Personen) können augenscheinlich schlechthin in einander sein, unvermischt und ungeschieden, und zwar in unendlicher Zahl.[1]) Zwischen einer Mehrheit (die Zahl ist dabei völlig gleichgültig) von solchem Sein, das einerseits schlechthin Gedanken seiendes, folglich schlechthin für Anderes erkennbares ist, und andrerseits denkendes und setzendes ist, folglich (das Andere) zu erkennen und sich (in das Andre) zu versetzen (sich im Andern Dasein zu geben) fähiges, ist ein absolutes Eingehen des Einen in das Andere, und zwar ein schlechthin gegenseitiges, möglich.[2])

§ 40. Endlich: Soll diese Welt Gott entsprechen; so daß sie, wie er, was er ist, durch sich selbst ist, so muß sie gleichfalls, was

[1]) Natur für sich (d. h. anders als in Einheit mit der Persönlichkeit), kann es also in der definitiven Kreatur nicht geben.

[2]) Innerhalb der irdischen Weltsphäre Menschwerdung Gottes, und zwar als geistige Menschwerdung.

sie ist, durch sich selbst (geworden) sein.[1]) (Nicht sein Sein, wohl aber sein Sosein kann und muß das Geschöpf durch sich selbst haben.) Als in ihrer Einheit mit Gott von ihm erfüllt ist diese geistige Welt, d. h. näher diese Welt persönlicher Geister (Engel) der Himmel. Dieser Himmel ist die Welt, welche in der göttlichen Schöpfungsidee definitiv und folglich auch unbedingt als Zweck gesetzt ist. Und er allein; alles übrige ist nur Baugerüst. [§ 48—50.]

§ 41. Den Prozeß der bisher analysierten Schöpfung müssen wir uns nun auf der einen Seite allerdings als sich vollendend denken. Denn eine in den Begriff Gottes selbst gesetzte Aufgabe kann, vermöge seiner Absolutheit, nicht als unlösbar und ungelöst bleibend gedacht werden. Wir müssen also annehmen, daß der Schöpfungsprozeß sein Ziel wirklich erreicht. Auf der andern Seite aber können wir, und zwar gleichfalls eben wegen der Absolutheit Gottes, den Schöpfungsprozeß, sofern er ja ein Prozeß, vermöge dessen Gott die Kreatur sich selbst, ideal nach seinem aktuellen Sein, gleichsetzt, auch wieder nur als einen unvollendbaren und sich nie vollendenden, also nur als einen schlechthin unendlichen denken. Denn das Sein des Absoluten muß für die Kreatur als solche schlechthin inkommensurabel sein, wegen der in ihrem Begriff selbst mit liegenden Relativität ihres Seins, oder näher Endlichkeit. Diese Antinomie findet ihre Lösung[2]) in dem Gedanken der Schöpfung als einer unendlichen, aber organisch einheitlichen Vielheit von besonderen Schöpfungskreisen, (Himmeln), die vermöge der schlechthin kontinuierlichen schöpferischen Wirksamkeit Gottes sich in einer schlechthin stetigen und nie abbrechenden organischen Reihe aus einander heraus gebären, und in denen, einzeln betrachtet, das kosmische Sein Gottes wirklich absolut zustande kommt, nämlich nach Maßgabe der in jedem einzelnen

[1]) Ein Gott entsprechendes, aber bloß durch Gott kausiertes Geschöpf würde für Gott gar kein Du sein können, so wenig, als für den Künstler sein Kunstwerk. Es würde Gott gegenüber gar keine Selbständigkeit haben, ohne die es keine Liebe geben kann. Eine nicht durch sich selbst gewordene Person hätte gar keinen persönlichen Wert, und könnte auch für Gott keinen haben. Sie wäre ein künstlicher Automat. Auch von hieraus ergiebt sich, daß Geist nicht unmittelbar geschaffen werden kann, was schon früher gefunden wurde.

[2]) Gott bringt jedes Geschöpf, das er schaffend unter der Hand hat, vollendend zu Ende, aber sein Schaffen niemals. Er bringt aber auch das Ganze der Kreatur wirklich fertig zu stande, nur als ein bloß relatives Ganzes. — (Gott bringt jede Kreatur fertig, aber sein Schaffen bringt er nicht fertig.)

durch seinen spezifischen Begriff gegebenen eigentümlichen Bedingungen, — eben deshalb aber doch zugleich, an sich angesehen, nur in relativer Weise, d. h. so, daß zu dem aktuellen Sein Gottes an sich genommen, sein jedesmal bereits zustande gekommenes kosmisches Sein sich immer noch als unendlich inadäquat verhält. Ungeachtet jede folgende Weltsphäre in seinem Begriff immer adäquateres kosmisches Sein Gottes realisiert, so ist doch diese kontinuierlich wachsende Adäquation, an sich betrachtet, immer nur ein geringerer Grad der Inadäquation, und diese letztere, ungeachtet sie ins Unendliche in steter Abnahme begriffen ist, verharrt gleichwohl als ein nie vollständig zu tilgender Rest ins Unendliche fort.[1]) Da in allen besonderen Schöpfungskreisen der eine schlechthin sich selbst gleiche Begriff der Schöpfung sich zur Ausführung bringt, nur in verschiedener (verschieden spezifizierter) Weise, so sind sie alle nach einer Formel konstruiert, und korrespondieren einander spezifisch. (Sie sind koncentrische Kreise.)

§ 42. Jede neue Weltsphäre schafft Gott in seiner bereits erwähnten Einheit mit den schon vollendeten (d. i. schlechthin vergeistigten) ihr vorangehenden Weltsphären (nämlich diese als ein organischer Komplex gedacht), also auch ausdrücklich unter der Vermittelung dieser letzteren. Eben hiermit schließen sich alle besonderen Weltsphären in ihrer Vollendung unter sich zur Einheit, zu einem großen Gesamtorganismus der Geisterwelt zusammen.

§ 43. Weil so das Medium der schöpferischen Wirksamkeit Gottes ein stetig anwachsendes, also immer vollkommneres ist, so überragt auch schon von dieser Seite her jeder folgende neue Kreis die ihm vorangehenden an Vollkommenheit, und die Schöpfungen Gottes werden je länger desto herrlicher. In letzter Beziehung aber deshalb, weil Gott keine seiner Schöpfungen genug thut, und er mithin die Idee jeder folgenden als eine vergleichungsweise immer reichere konzipiert ins Unendliche fort. („Die ersten werden die Letzten sein" ꝛc.)

§ 44. Weil Gottes Schaffen wesentlich ein Schaffen in seiner Einheit mit der bereits vollendeten Kreatur ist, so ist die Kraft der

[1]) Dies ist, das Verhältnis Gottes zur Welt angesehen, nicht eine Unvollkommenheit, sondern vielmehr eine positive Vollkommenheit, beider, der Welt und Gottes.

schöpferischen Wirksamkeit Gottes sich vollziehende Entwicklung jeder neuen Kreatur- (oder Welt-) Sphäre zu ihrer Vollendung (d. h. zu ihrer vollständigen Geistigkeit) als Entwickelung zu ihrer vollendeten Einheit mit Gott und als fortschreitende Einigung mit ihm wesentlich zugleich Entwickelung zu ihrer vollendeten Einheit mit der bereits vollendeten Kreatur, und zwar in ihrer organischen Totalität, und fortschreitende Einigung mit ihr.

§ 45. Da jede Einzelwelt ein organisches Ganzes von Einzelpersonen ist, so ist das Konkrescieren der mehreren Einzelwelten näher (in concreto) ein Konkrescieren der Einzelpersonen der verschiedenen Einzelwelten, nämlich der sich in ihnen spezifisch entsprechenden,[1]) zur (realen, aber unvermischten, folglich nicht numerischen) Einheit von höheren Kollektivpersonen, so nämlich, daß die Linien dieser durch die ganze Tiefe des (vollendeten) Weltganzen hindurch reichen (Schutzengel). Da ferner in jeder Weltsphäre, als einem in sich selbst organisch-einheitlichen System von Einzelpersonen, Eine Einzelperson die centrale Stellung einnimmt, jede also ihr Centralindividuum hat, so konstituieren insonderheit auch die Centralindividuen aller (vollendeten) Schöpfungskreise unter sich eine höhere Einheit, ein kollektives Individuum höherer Ordnung, ein Gesamt-Centralindividuum der vollendeten Kreatur, welches die Axe der gesamten mit Gott schlechthin geeinten Geisterschöpfung bildet. (Die allgemeine Geisteraxe, der *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*.) [§ 51.]

§ 46. Wie das Schaffen Gottes ein endloses ist, so ist es auch ein anfangsloses, da der Prozeß in Gott, vermöge dessen sein immanentes Leben in die schöpferische Wirksamkeit hervortritt, weil er ein ihm immanenter ist, als zeitlos gedacht werden muß. Jede daseiende Kreatur hat allerdings einen Anfang (so gewiß sie begrenztes — a parte ante, so gut wie a parte post — Sein ist), nicht aber auch das göttliche Schaffen, das, wenn die Zeit erst sein Produkt ist, nicht in der Zeit (ohne die es ja einen Anfang nicht geben kann), seinen Anfang genommen haben kann[2]). Hinter der

[1]) Diese spezifischen Korrespondenzen können nicht fehlen, da alle Einzelwelten, ihrer durchgängigen Differenz ungeachtet, wesentlich nach einer und derselben Formel konstruiert sind.

[2]) Das göttliche Schaffen ist freilich das Setzen eines Anfangs des Seins, weil es wesentlich das Setzen des Nichtseins als Sein ist, aber daß dieses Setzen des Anfangs des Seins einen Anfang habe, das liegt nicht in seinem Begriff.

Behauptung eines zeitlichen Anfangs der Schöpfung liegt nur die Wahrheit im Hintergrunde, daß das Schaffen Gottes nicht Wirkung eines nötigenden Naturprozesses in ihm ist, sondern in einer wirklichen (freien) Selbstbestimmung Gottes seinen Grund hat, in seinem freien Entschluß, den ihm sich notwendig darstellenden Gedanken einer Schöpfung zu realisieren. Es kann aber in Gott weder zwischen diesen Gedanken und jenen Entschluß, noch zwischen diesen Entschluß und die ihn ausführende That ein Zeitintervall motivierter Weise hineingedacht werden[1]) [2]). [§ 52.]

§ 46. Mit dem Vorhandensein der Welt durch Gott, und zwar als, wiewohl teilweise schon gewordener, doch zugleich noch im Werden begriffener, noch unvollendeter, ist für Gott ein Verhältnis nach außen hin, nämlich eben zu dieser Welt, gegeben, aus welchem eine neue Klasse von göttlichen Eigenschaften abfließt, die der relativen und transeunten. Ihr allgemeiner Begriff ist, daß Gott in seinem Verhältnis zu dieser Welt sich seinem Begriff, d. h. aufs abstrakteste ausgedrückt, seiner Absolutheit schlechthin gemäß, folglich schlechthin wirksam verhält, d. h. schlechthin nicht passiv, sondern schlechthin aktiv, d. h. nur rezeptiv und spontan. Im besonderen sind diese Eigenschaften dann, je nachdem sie entweder auf das Verhältnis des göttlichen Seins überhaupt, ohne Rücksicht auf den Unterschied seiner besonderen Modi, zur Welt, oder auf das Verhältnis dieser besonderen Modi des göttlichen Seins zu ihr sich beziehen, teils essentielle, teils hypostatische. An dem gegenwärtigen Ort können sie natürlich nur insoweit hervortreten, als sie das Verhältnis Gottes zur Welt ganz im allgemeinen, d. h. abgesehen von ihrer moralischen Zuständlichkeit, ausdrücken. Es sind die folgenden: Von essentiellen, relativen und transeunten göttlichen Eigenschaften begegnet uns zunächst eine negative. Indem wir nämlich Gott im Verhältnis denken zu einer Welt, so fordert sein Begriff als der des Absoluten schlechterdings, daß wir ihn als durch dieses Verhältnis in seinem Sein schlechthin nicht alteriert, d. i. beschränkt denken. Da es nun das

[1]) Unsere Schöpfungsidee, ist sie pantheistisch?

[2]) Bis hierher Analyse des Begriffs der Creatura. Nun wird eine gleiche Analyse des Begriffs der Creatio noch gefordert, die dann wieder eine genauere Bestimmung des Begriffs der Creatura ergeben muß, nämlich den Begriff derselben als (durch die creatio) successive zu dem, was wir bereits als ihr τέλος kennen, werdender. Zunächst aber eine, die Eigenschaften Gottes betreffende Einschaltung.

eigentümlich Charakterische der Welt in ihrem Unterschiede von Gott ist, daß sie wesentlich endliches Sein ist, so ist diese Eigenschaft Gottes bestimmter seine Unendlichkeit, d. h. die Bestimmtheit seines Seins, durch sein Verhältnis zu der wesentlich endlichen Welt schlechthin nicht verendlicht, begrenzt zu sein. Von positiven essentiellen relativen und transeunten göttlichen Eigenschaften ergiebt sich hier nur eine einzige. Die göttliche Liebe nämlich, modifiziert sich im Verhältnis zu der schon vorhandenen Welt zur göttlichen Güte, d. h. zur absoluten Wirksamkeit der Liebe Gottes in seinem Verhältnis zur vorhandenen Welt. Die hierher gehörigen hypostatischen relativen und transeunten Eigenschaften Gottes verteilen sich zunächst nach den beiden Modis des aktuellen Seins Gottes.[1]) Die relative Eigenschaft der göttlichen Natur ist die Allgegenwart, die absolute Wirksamkeit der Natur Gottes in seinem Verhältnis zu der vorhandenen Welt. Auf die göttliche Persönlichkeit bezieht sich, sofern sie an sich zwei Seiten hat, Bewußtsein und Thätigkeit, ein Paar von relativen Eigenschaften. Nach der Seite ihres Bewußtseins ist die relative Eigenschaft der göttlichen Persönlichkeit die Allwissenheit (receptiv), inkl. der Allweisheit (spontan), d. h. die absolute Wirksamkeit des Bewußtseins Gottes in seinem Verhältnis zur Welt, nach der Seite ihrer Thätigkeit die göttliche Allmacht, d. h. die absolute Wirksamkeit, die Thätigkeit Gottes in seinem Verhältnis zur Welt. Die Allwissenheit und die Allmacht sind eben die konkreten Formen, in welchen die Allgegenwart gegeben ist, da ja die Wirksamkeit Gottes durch seine Natur überall nur eine Wirksamkeit seiner Persönlichkeit durch dieselbe ist. [§ 53.]

§ 47. Als auf die bereits vorhandene (aber noch nicht fertig vorhandene) Welt gerichtet ist die sich fortsetzende schöpferische Wirksamkeit Gottes seine Weltregierung,[2]) auf der Grundlage eines ewigen Weltplans,[3]) der seinem Begriffe zufolge als eine völlig abstrakte,

[1]) Diese sind in umgekehrter Ordnung zu stellen, die der göttlichen Persönlichkeit voran vor die der göttlichen Natur.

[2]) Die göttliche Weltregierung ist ihrem innersten Wesen nach schöpferische Wirksamkeit Gottes. Für den Begriff der Welterhaltung (im gangbaren Sinne) giebt es keine berechtigte Stelle.

[3]) Der Weltplan ist nichts anderes, als die genetisch konstruierte Weltidee, vermöge spekulativen Denkens Gottes.

lediglich in unbenannten Größen ausgedrückte Formel zu denken ist. Gott denkt von Ewigkeit her schlechthin a priori in seinem Schöpfungsgedanken selbst die Entwickelung der Welt zu ihrem τέλος mit, und eben damit stellt er den Plan seiner Weltregierung fest. Sein Weltplan ist nichts anderes, als der schlechthin durch alle seine Momente hindurch (im Gedanken) ausgeführte, folglich völlig abstrakte (in unbenannten Zahlen entworfene) Begriff der Weltentwickelung. Das Material, die Elemente, worin Gott seinen Weltplan ausführt, stellt ihm die Kreatur selbst aus ihren Mitteln. Die göttliche Weltregierung ist die Bethätigung der Güte Gottes durch seine allgegenwärtige Allwissenheit und Allmacht.

§ 48. Der primitive Akt des Schaffens ist die Kontraposition des Nichtichs Gottes als eines reinen absoluten, also des reinen kontradiktorischen Gegensatzes von Gott. [§ 54.]

Da Gott, aufs abstrakteste ausgedrückt, das absolute Sein ist, so ist dieser sein reiner, kontradiktorischer Gegensatz, gleichfalls ganz abstrakt ausgedrückt, absolut Nichtsein, schlechthin nicht seiendes Sein, aber, weil es ja ein von Gott nicht bloß gedachtes, sondern auch gesetztes Sein ist, bestimmt als daseiendes (das μὴ ὄν). Sofern dann Gott näher actu Geist ist, ist diese primitive Kreatur gleichfalls näher der reine kontradiktorische Gegensatz des Geistes, das schlechthin nicht Geist seiende Sein, d. i. die Materie, und zwar die reine Materie. Ihr Begriff ist ein nur negativ auszudrückender, das schlechthin nicht geistige Sein. Diese reine Materie ist aber eine unendliche. Denn daß Gott sein Nichtich als ein irgendwie begrenztes oder endliches dächte und setzte, dies wäre ja nur in dem Fall motiviert, wenn dem Sein Gottes an sich selbst (d. h. abgesehen von seinem Verhältnis zu einer Welt) die Unendlichkeit als Bestimmtheit eignete, mit andern Worten, wenn sein Sein an sich selbst unter die Kategorie des Quantums (nämlich als unendliches Quantum) fiele. Ohnehin würde jede Begrenzung und Beschränkung der Materie eine Beschränkung des Nichtseins an ihr sein, folglich eine Aufhebung ihres Begriffs als reiner Materie, absolut Nichtsein zu sein, so wie ein Sein, das begrenzterweise, also nur relativer Weise, Nichtsein wäre, gegen das absolute Sein keinen reinen Gegensatz bilden würde. Das Ende ist ja überdies die Bestimmtheit des Nichtseins an dem Sein, und es kann also die Endlichkeit nur an dem Sein gesetzt sein, nicht aber an dem,

was seinem Begriff zufolge schlechthin Nichtsein ist. In dieser wesentlichen Unendlichkeit der reinen Materie liegt die reale Ursache der eben aus einem logischen Grunde geforderten Unendlichkeit der Schöpfung. Diese (reine) Materie ist ihrem Begriff zufolge der reine kontradiktorische Gegensatz Gottes, und das Verhältnis beider ist das des reinen kontradiktorischen Gegensatzes, näher auf der ideellen Seite das des reinen Widerspruchs, auf der realen Seite das der reinen Abstoßung[1] [2]). [§ 55—65.]

§ 49. Deutlicher wird der Begriff der reinen Materie durch die Reflexion auf das, was ihr reiner Gegensatz, der Geist, ist. Dieser ist die absolute Einheit des Gedankens und des Daseins, des Ideellen und des Realen. So ist also die Materie ein Sein, das schlechthin Nichtgedanke, Nichtideelles, und schlechthin Nichtdasein, Nichtreales ist, aber beides gleichwohl als daseiend, weil schöpferisch gesetzt. Das daseiende schlechthin nicht Gedanke (schlechthin kein Ding) seiende, schlechthin nicht ideelle Sein ist nun der Raum, nämlich der schlechthin abstrakte, der bloße, der schlechthin leere Raum, der selbst kein Ding ist, sondern nur die pure Form der endlichen Dinge (des Dingseins). Das daseiende schlechthin nicht Dasein seiende, schlechthin nicht reale Sein dagegen ist die Zeit, nämlich die schlechthin abstrakte, die bloße, schlechthin leere Zeit, die schlechthin leere Form des endlichen Daseins.[3]) Beide, Raum und Zeit, müssen aber als unendlich gedacht werden. Jedes Ende des Raums und

[1]) Wenn das, was der kontradiktorische Gegensatz von Gott ist, sich selbst als dieser zu sein affirmiert, wenn es das, was Gott nicht ist, sein will, dann ist es der konträre Gegensatz von Gott geworden.

[2]) Dualismus? — Hier der letzte Grund des Übels und des Bösen in der Kreatur.

[3]) Soll etwas (ein Ding) dasein, so muß es im Raume sein; soll etwas dasein, so muß es in der Zeit sein. (Es ist nämlich von dem kreatürlichen d. h. endlichen Sein die Rede.) Es ist hier zu denken: a) ein daseiendes Sein als schlechthin nicht ideelles, das also schlechthin nicht Dasein eines Gedankens ist, schlechthin nicht etwas, schlechthin kein Ding ist, mit andern Worten das schlechthin leere, inhaltslose Dasein = der Raum; b) ein daseiendes Sein als schlechthin nicht reales, also als schlechthin nicht daseiend, nicht existierend, das schlechthin unreale Dasein, mit andern Worten das schlechthin nichtige (in sich bestandlose, vergängliche) Dasein = Zeit. Es bleibt bei dem Gedanken des Daseienden, wie er hier gedacht werden soll, die pure, abstrakte Form des Daseins übrig, und zwar im Gegensatz a) gegen die Idealität, gegen das Gedankesein, das Etwassein, die Dingheit, = der Raum, und b) gegen die Realität, das Dasein, die Existenz, = die Zeit. Der Raum ist

der Zeit könnte ja nur ein Ende im Raum und in der Zeit sein; jenseits desselben läge notwendig auch wieder Raum und Zeit, denn Raum und Zeit können sich gegen nichts anderes abgrenzen, als wieder gegen Raum und Zeit. Raum und Zeit, wie sie in dieser ursprünglichen schöpferischen Position Gottes in unmittelbarer Einheit und in völliger Indifferenz gesetzt sind, sind die Äonenwelt (Hebr. 1, 2).[1]) Diese eben ist in concreto die reine Materie. [§ 57.]

§ 50. Die reine Materie ist ein schlechtweg nur von Gott Gesetztes (deshalb ist sie auch noch nicht Natur); von ihr abwärts aber ist Gottes Schaffen kein bloßes Setzen der Kreatur mehr, sondern ein Setzen ihrer neuen Bildungen aus ihr selbst heraus, unter der ausdrücklichen Vermittelung der bereits vorhandenen, also Entwickelung derselben. Von hierab ist nämlich Gottes schöpferisches Denken und Setzen ein Denken und Setzen einer schon gegebenen Kreatur als und zu etwas, was sie noch nicht ist. Nichtsdestoweniger ist aber doch die Kreation auch in diesem ihrem weiteren Verlauf ein wirklicher Schöpfungsprozeß, denn die Kausalität liegt bei jener stetigen Entwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus nicht in dieser selbst, sondern lediglich in Gott, nämlich in seinem auf sie gerichteten Denken und Setzen. Die Kreatur ist demnach wesentlich eine Vielheit von schlechthin aus einander heraus erwachsenden Stufen kreatürlichen Seins, ein schlechthin ununterbrochenes Continuum von sich aus sich selbst heraus immer höher erhebenden Bildungsformen. Eben hierdurch ist sie Natur, und zwar auf allen ihren Stufen. Es liegt also in ihrem Begriff selbst, daß der Zusammenhang ihrer Glieder und der Fortschritt ihrer Stufen ein schlechthin stetiger ist, so daß zwischen den einzelnen Stufen derselben die Vermittelungsglieder nie fehlen.[2]) Einen Sprung kann es ihrem Begriff zufolge in der Stufenleiter ihrer Formationen nicht geben.

§ 51. Der nähere Sachverhalt bei diesem weiteren Fortgange der schöpferischen Wirksamkeit Gottes mittelst der stetig fortgesetzten

die bloße Form des Daseins, sofern er ein Daseiendes ist, das nicht irgend etwas, kein Ding ist, die Zeit ist die bloße Form des Daseins, sofern sie ein Dasein ist, das kein Dasein, keine Existenz, keine Realität hat.

[1]) Vergl. auch Hebr. 11, 3: πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι. (Raum und Zeit sind schlechthin nicht φαινόμενα.)

[2]) Die Vermittlung ist nicht Verursachung, sondern nur Bedingung der Verursachung.

Steigerung der jedesmal bereits gegebenen Kreatur zu immer höheren Bildungen ist der folgende: Auf die jedesmal bereits gegebene Kreatur ist, wie oben gesagt wurde, ein Denken und Setzen Gottes gerichtet. Zunächst also: Gott denkt sie. Dies heißt nun nicht etwa: Gott sucht erst den Gedanken derselben, denn eben mittelst dieses hat er sie ja gesetzt, sondern es heißt: Gott macht den ihm schon gegebenen Gedanken derselben zum Objekt seines Denkens. Das Denken eines bereits gegebenen Gedankens nun ist das Nachdenken, und dieses ist zuvörderst (a) ein Analysieren des in dem denkenden Bewußtsein unmittelbar als Einheit gesetzten Gedankens (von einem bestimmten Objekt), ein Unterscheiden desselben in seine Elemente, in die in ihm unmittelbar zusammengefaßten einzelnen Gedankenbestimmtheiten. Allein dies ist nur die eine, die negative Seite an dem Prozeß des Nachdenkens; er hat auch eine positive Seite, indem er bei diesem Unterscheiden nicht stehen bleibt, sondern wesentlich auch weiter (b) ein Beziehen jener unterschiedenen Elemente auf einander, und somit ein sie gegenseitig durch einander Bestimmen ist. In dem Nachdenken werden die in dem gegebenen Gedanken, auf welchen es sich richtet, unmittelbar zusammengefaßten einzelnen logischen Elemente, d. h. Gedankenbestimmtheiten, wie einerseits unterschieden, so andrerseits auch sofort gegenseitig auf einander bezogen, und hiermit durch einander bestimmt. Von diesem letzteren Akt ist aber die unmittelbare Folge das Hervortreten neuer, und zwar konkreterer, und folglich höherer Gedankenbestimmtheiten in dem denkenden Bewußtsein. Diese letzteren aber müssen endlich (c), wenn der Denkakt, der wesentlich ein Akt des Begreifens, d. h. des Zusammenschließens der einzelnen Gedankenelemente, welche jedesmal den Inhalt des Bewußtseins bilden, in die Einheit dieses letzteren ist, sich abschließen soll, selbst wieder unmittelbar in die Einheit des Bewußtseins zusammengeschlossen werden. Hiernach ist klar, was es heißt: Gott denkt die jedesmal bereits vorhandene Kreatur. Es heißt dies: 1) Er zerlegt für sein Bewußtsein den Gedanken derselben in die an sich in ihm enthaltenen, aber noch nicht für jenes auseinander getretenen Elemente, er löst die Indifferenz dieser seiner Elemente, in der dieselben unmittelbar noch in ihm gesetzt sind, auf, er unterscheidet ihn in die in ihm unmittelbar verknüpften (zusammengefaßten) einzelnen Gedanken von einzelnen Bestimmtheiten des geschöpflichen Seins, bezieht aber diese zugleich

auf einander, und bestimmt sie hiermit gegenseitig durch einander. Davon ist nun das Resultat in dem göttlichen Bewußtsein eine Reihe neuer einzelner Gedanken von neuen, und zwar konkreteren, und somit höheren Bestimmtheiten des Geschöpfs. Dies ist das analytische Moment an dem fraglichen Hergang. 2) Allein indem Gott denkt, kann er die nun gewonnenen mehreren einzelnen Gedanken von neuen höheren Bestimmtheiten des Geschöpfs nicht in ihrer Vereinzelung stehen lassen in seinem Bewußtsein, sondern er muß sie, wie er sie erzeugt, zugleich unmittelbar zusammenfassen in die Einheit desselben, d. h. in den Begriff. Die Erzeugung jener mehreren neuen einzelnen Gedanken von neuen und höheren Bestimmtheiten der Kreatur ist also im göttlichen Bewußtsein unmittelbar zugleich die Erzeugung eines sie einheitlich zusammenschließenden neuen und höheren Begriffs geschöpflichen Seins, eines Begriffs einer neuen und höheren Kreaturstufe. Und erst hierin, in dem synthetischen Moment an demselben, schließt sich der in Rede stehende göttliche Denkakt wirklich ab.

§ 52. Soweit unsre Reflexion uns bisher geführt hat, handelt es sich überall nur um bloße Gedanken Gottes, bloß um Vorgänge lediglich im Bewußtsein Gottes; die angegebenermaßen diesem neuaufgegangenen einzelnen Gedanken von neuen und höheren Bestimmtheiten der Kreatur sind eben noch bloße Gedanken von diesen, und folglich Gedanken von ihnen als lediglich möglichen, und ebenso ist der sie zusammenfassende Begriff einer neuen und höheren Formation des Geschöpfs vor der Hand der bloße Begriff derselben, und folglich der Begriff einer lediglich möglichen neuen und höheren Kreaturstufe.

§ 53. Allein indem wir die begonnene Reflexion weiter zu ihrem Ende fortführen, erhellt sogleich, daß es hier bei den bloßen Gedanken und der bloßen Möglichkeit sein Bewenden nicht behält, sondern jene als sofort ins Dasein, diese als sofort in die Wirklichkeit umschlagend gedacht werden müssen. Der göttliche Akt, der uns hier beschäftigt, ist ja nämlich nicht bloß ein Denken, sondern ebenmäßig auch ein Setzen. Der bisher beschriebene theorethische Vorgang in Gott hat mithin wesentlich einen ihm entsprechenden praktischen in seinem Geleit, der logische oder ideelle einen realen oder thelematischen; die Funktion seines Bewußtseins geht in dem in Rede stehenden Akt Gottes wesentlich über in eine ihr korrespondierende Funktion seiner Thätigkeit, sein Denken neuer

und höherer Bestimmtheiten der Kreatur und einer neuen und höheren Kreaturstufe in ein Setzen derselben. Wie Gott, die bereits gegebene Kreaturstufe denkend, für sein Bewußtsein ihren Gedanken in die in ihm zusammengefaßten einzelnen Bestimmtheiten oder Unterschiede auflöst, so setzt er auch dieses sich in die in ihr liegenden Unterschiede Dirimieren an jener Kreaturstufe selbst, d. h. differenziert er auch dieselbe in sich selbst; und wie er eben vermöge jener Analyse seines Gedankens von der schon gegebenen Kreatur zugleich für sein Bewußtsein eine Reihe von neuen und höheren Bestimmtheiten des geschöpflichen Seins sich vorstellt, und zugleich in den Begriff einer neuen und höheren Kreaturstufe zusammenfaßt, so setzt er auch diese neue Kreaturstufe mit den ihr zugehörigen neuen Bestimmtheiten ins Dasein. Mit seinem Denken der Kreatur in ihrem Fortschritt geht folglich ein Akt des Schaffens Hand in Hand, eine wirkliche Setzung, Erhebung derselben zu immer neuen Bildungen, ein thätiges Hervorbringen dieser neu entworfenen Formationen der Kreatur.

§ 54. Da nun Gott so jedesmal die neue und höhere Stufe der Kreatur eben vermöge der Differenzierung der bereits vorhandenen schöpferisch hervorbringt, so ist seine Fortführung des Schöpfungswerks zu immer höheren Bildungen von der reinen Materie abwärts wesentlich eine Entwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus.[1])

§ 55. So lange nun die Kreatur durch eine solche Entwickelung aus sich selbst heraus noch nicht bis zu der Bestimmtheit erhoben ist, welche der Schöpfungsidee wirklich entspricht (d. i. zu wirklichem und reinem Geist unter der Doppelbestimmtheit der Persönlichkeit und der Natur in der absoluten Einheit dieser beiden), kann die schöpferische Wirksamkeit Gottes nicht ruhen. Jede neu gewonnene höhere Stufe des geschöpflichen Seins, welche vermöge des beschriebenen göttlichen Denk- und Setzungsaktes aus der früheren herausentwickelt worden ist, wird vielmehr, als der Idee der Kreatur noch nicht genügend, sofort selbst wieder Objekt des Denkens und Setzens Gottes, das, in der vorhin beschriebenen Weise die unmittelbare und eben deshalb bloß äußerliche Einigung der in ihr verbundenen Elemente auflösend und sie in sich selbst differenzierend,

[1]) Im Begriff der Entwickelung liegt wesentlich dieses doppelte Moment, das der Analyse und das der Synthese.

die aus ihr hervorgezogenen Unterschiede aber gegenseitig durch einander bestimmend und so mit einander vermittelnd, aus ihrem eigenen Schoße abermals eine neue, noch höhere Kreaturstufe herausetzt. Und so wiederholt es sich kontinuierlich von Stufe zu Stufe, bis die Kreatur, über eine Stufenreihe von stetig sich auseinander heraus entwickelnden Formationen hinweg, wirklich das geworden ist, wozu sie durch die Schöpfung hinangeführt werden soll, nämlich in der bestimmten einzelnen Schöpfungssphäre.

§ 56. Entwickelt so Gott alle weitere Kreatur schöpferisch aus der reinen Materie heraus, und ist diese eben Raum und Zeit, so sind Raum und Zeit die Grundformen alles geschöpflichen Seins.[1]) Alles kreatürliche Sein ist in Raum und Zeit, unter der Bestimmtheit oder in der Form des Raumes und der Zeit gesetztes, also räumliches und zeitliches, und darin eben besteht in concreto die ihm wesentliche Endlichkeit. Diese Bestimmtheit bleibt auch unverrückbar der eigentümliche Grundtypus für die Form alles kreatürlichen Seins, auch dann noch, wenn durch den Fortgang der Schöpfung alle Materie an ihm aufgehoben und es schlechthin vergeistigt ist, so gewiß, als es im Begriff des natürlichen Seins liegt, endliches Sein zu sein. Auch an dem vollendeten Geschöpf und für dasselbe bleiben Raum und Zeit eine Grenze, nur als Schranke (unübersteigbare Grenze) sind sie an demselben und für dasselbe aufgehoben. Mit der geistigen Qualität des Seins des vollendeten Geschöpfs steht aber diese seine räumliche und zeitliche Bestimmtheit deshalb durchaus in keinem Widerspruch, weil ja Raum und Zeit lediglich leere Formen des Seins sind, ohne irgend einen Inhalt von Sein.

§ 57. Als räumlich bestimmtes Sein ist das kreatürliche Sein näher räumlich begrenztes, deutlicher: in Ansehung seines Gedankens, seines Dingseins, also in Ansehung dessen, was es ist, begrenztes, mit dem Nichtsein behaftetes Sein, mit andern Worten ein Sein, das das, was es ist, nur unvollständig, nur auf einseitige Weise ist, kurz, defektes Sein. Als zeitlich bestimmtes Sein ist das kreatürliche Sein näher zeitlich begrenztes, deutlicher: in Ansehung seines Daseins, seiner Realität begrenztes, also nur unvollständig

[1]) Raum und Zeit (die Äonenwelt) sind das ursprünglich von Gott (schöpferisch) gezogene Netz, in welches er seine Kreatur (schöpferisch) hineinzeichnet.

daseiendes, in seinem Dasein zugleich nicht daseiendes Sein, d. h. unbeständiges, veränderliches, wandelbares Sein. Die Kreatur ist also wesentlich ein in Bruchteilen ausgedrücktes Ganzes, und eine in steter Veränderung, Wandelung, in stetem Wechsel von Vergehen und Entstehen [1]) begriffenes Sein.

§. 58. Da nun aber Raum und Zeit unmittelbar in einander sind, so sind auch in der Kreatur die räumliche Begrenztheit und die zeitliche, d. h. die Defektheit und die Veränderlichkeit, immer in einander. Auf der einen Seite ist also die Defektheit der Kreatur eine veränderliche, d. h. sie ist in jedem Punkt eine verschiedene, und das kreatürliche Sein ist folglich ein in sich durchweg von sich selbst verschiedenes (Principium indifferentiae). Auf der andern Seite ist die Veränderlichkeit der Kreatur eine defekte, eine nur unvollständige, d. h. die Kreatur verändert sich nur teilweise, in ihrem Verändertwerden bleibt sie zugleich unverändert, sich selbst gleich; ihr Dasein ist in seinem steten Wechsel doch ein stetiges, es eignet ihm Continuität.

§ 59. Endlich: Raum und Zeit in ihrem Ineinandersein beschränken sich gegenseitig. Indem die Zeit in dem Raum (das Nacheinander in dem Nebeneinander) ist, kommt in diesen Abfolge, Ordnung; und indem der Raum in der Zeit (das Nebeneinander in dem Nacheinander) ist, kommt in diese Gleichzeitigkeit, Dauer.

§ 60. Wie dies alles von der Kreatur überhaupt gilt, so gilt es auch von jeder besonderen Stufe (Haupt- und Unterstufe) derselben, da ja jede in dem sie hervorbringenden Schöpferakt von Gott ausdrücklich als eine räumlich und zeitlich bestimmte gedacht und gesetzt wird.

§ 61. Da die Welt so wesentlich in Raum und Zeit eine endliche ist, so bestimmt sich die Eigenschaft der Unendlichkeit Gottes näher einerseits zu seiner Unermeßlichkeit, und andererseits zu seiner Unveränderlichkeit.

§ 62. Da das göttliche Schaffen von hier ab ein Denken und Setzen in Raum und Zeit ist, so sind ebenmäßig von hier ab Raum und Zeit auch Bestimmtheiten (aber nicht Beschränkungen)

[1]) Nämlich nicht etwa notwendig des kreatürlichen Einzelseins selbst, sondern nur seiner Zustände.

der schöpferischen Wirksamkeit Gottes. Diese ist gleichfalls eine räumliche, d. h. eine sich im Raum verteilende, und eine zeitliche, d. h. eine sich in einem Zeitverlauf vollziehende; eine extensive, und successive.

§ 63. Der weitere Verlauf der Skala der Kreaturstufen von der Äonenwelt abwärts stellt sich der oben angegebenen Formel zufolge seinen allgemeinsten Umrissen nach folgerdergestalt heraus: Gott differenziert die reine Materie oder die Äonenwelt in die in reiner Indifferenz in ihr zusammengeschlossenen Elemente, Raum und Zeit, und bezieht diese letzteren gegenseitig aufeinander, und bestimmt sie hierdurch gegenseitig durcheinander. Der durch die Zeit bestimmte Raum ist die Ausdehnung, die durch den Raum bestimmte Zeit die Bewegung, die unmittelbare Zusammenfassung, mithin die Indifferenz beider aber der Äther (das Chaos). [§ 65.]

§ 64. Indem dieser wieder auf dieselbige Weise in sich differenziert wird, ist die durch die Bewegung bestimmte Ausdehnung die Attraktion und Repulsion (die Welt der Atome), die durch die Ausdehnung bestimmte Bewegung die Schwere, die unmittelbare Zusammenfassung und mithin die Indifferenz dieser beiden aber das Weltgebäude, die mechanische, d. i. astronomische Natur. [§ 66.]

§ 65. Indem das Weltgebäude in sich differenziert wird, ist die durch die Schwere bestimmte Attraktion und Repulsion der Stoff, die durch die Attraktion und Repulsion bestimmte Schwere die Kraft, die unmittelbare Zusammenfassung und mithin die Indifferenz dieser beiden aber die elementarische oder die chemische Natur. [§ 67.]

§ 66. Indem diese wieder in sich differenziert wird, ist der durch die Kraft bestimmte Stoff der Körper, die durch den Stoff bestimmte Kraft die Individuation (konkreter ausgedrückt die gestaltende, die plastische Kraft), die unmittelbare Zusammenfassung und mithin die Indifferenz dieser beiden aber die mineralische Natur. [§ 68.]

§ 67. Indem diese in sich differenziert wird, ist der durch die Individuation (oder die gestaltende Kraft) bestimmte Körper der Organismus, die durch den Körper bestimmte Individuation (vom Körper aus kausierte und bedingte, von dem Körper selbst an sich ausgeübte Individuation, Gestaltung, — die Individuation, Gestaltung, wie sie unter der Potenz des Körpers erfolgt, — der plastische Prozeß als von dem Körper angeeigneter, im Dienst des Körpers stehender,) das Leben, die unmittelbare Zusammenfassung und mithin die

Indifferenz dieser beiden aber die vegetabilische Natur. Da der plastische Prozeß als Leben ein durch den Körper selbst, in welchem er stattfindet, kausierter ist, so ist das Dasein des Vegetabils, und mit diesem alles Lebendigen überhaupt, ein aus diesem selbst heraus, von innen heraus geschehender, und so Entwickelungsprozeß.[1] [2] In der Pflanze, und in allem materiellen Lebendigen überhaupt, produziert und reproduziert der Körper kontinuierlich selbst seine Individuation (Gestalt).[3] Eben hiermit verbraucht sich aber der materielle Körper auch, und das Lebendige verzehrt und erschöpft sich so durch sein Leben selbst. Weil so das Lebendige, nämlich das Materielle, sich selbst nach und nach vernichtet durch sein Leben, und unvermeidlich dem Vergehen durch sich selbst unterworfen ist, so muß die lebendige materielle Kreatur, wenn sie wirkliches Bestehen haben soll, sich selbst erhalten durch immer wieder erneuerte Entstehung aus sich selbst heraus. Dies geschieht durch den Zeugungsprozeß vermöge der an ihr heraustretenden Scheidung in die Zweiheit der Geschlechter, die deshalb zuerst in der vegetabilischen Natur hervorbricht, von ihr aus aber sich genau ebenso weit verbreitet, als im Umfange der materiellen Kreatur das Leben reicht. [§ 69.]

§ 68. Indem die vegetabilische Natur in sich differenziert wird, ist der durch das Leben bestimmte Organismus der Leib, das durch den Organismus bestimmte Leben die Seele. Die Seele ist als das organisierte, d. h. teleologisch auf sich selbst bezogene Leben, das bewußte und thätige Leben, und zwar (weil in dem durch den Organismus bestimmten Leben das Auffichselbstbezogensein unmittelbar ein teleologisch bestimmtes ist,) so, daß Bewußtsein und Thätigkeit in ihr in unmittelbarer Zusammenfassung, und mithin in Indifferenz gesetzt sind. Das Bewußtsein ist aber auf dieser Stufe erst das bloße (passive) Bewußtsein (noch nicht das aktive Selbstbewußtsein), und die Thätigkeit erst die bloße (passive) Thätigkeit, (noch nicht die aktive Selbstthätigkeit). In dem Begriff dieser Seele als des auf

[1]) Von hieraus kommt also zu dem schöpferischen Entwickeltwerden des Geschöpfs aus sich selbst heraus auch noch ein Sichaussichselbstherausentwickeln des Geschöpfs hinzu. Hier aber zunächst noch kein Sich selbst aussichselbstherausentwickeln.

[2]) Das Leben beruht auf einem Sichentwickeln des Körpers in seinem Verhältnis zur plastischen Kraft, nämlich mittelst derselben.

[3]) Damit er dies ohne Hinderung von außen vollbringen könne, tritt bei allem Lebendigen periodisch der Schlaf ein.

sich selbst als Zweck bezogenen Lebens liegt es unmittelbar, daß sie in allen ihren Funktionen die Richtung ausschließend auf sich selbst nimmt, ausschließend sich selbst sucht.[1] Die unmittelbare Zusammenfassung und mithin die Indifferenz von Leib und Seele ist aber die animalische Natur, das Tier. [§ 70.]

§ 69. Dem Begriff des Organischen zufolge entsteht das Tier im embryonischen Zustande, und wird erst aus diesem heraus durch seine Entwickelung zum wirklichen Tier. Vermöge dieser seiner Entwickelung löst sich die Indifferenz zwischen seinen beiden Elementen, dem Leibe und der Seele, auf, und dieselben werden in ihm gegenseitig durch einander bestimmt. Dies ist der Prozeß der Lebensentwickelung des Tieres. Da aber der eine der beiden sich gegenseitig bestimmenden Faktoren, die Seele, ein in sich selbst zweiseitiger ist, nämlich Synthese von Bewußtsein und Thätigkeit, so ist das Produkt des Prozesses ihres gegenseitigen durch einander Bestimmtwerdens ein vierfältiges: Der Leib, wie er durch die Seele als Bewußtsein bestimmt wird, ist der Sinn; wie er durch die Seele als Thätigkeit bestimmt wird, die Kraft; die Seele als Bewußtsein, wie sie durch den Leib bestimmt wird, ist die Empfindung; die Seele als Thätigkeit, wie sie durch den Leib bestimmt wird, der Trieb. Vermöge dieser vier Bestimmtheiten vermitteln sich Leib und Seele zu einer inneren Einheit, und diese ist das Tier in seiner Entwickelung. Da nun aber in der tierischen Seele, auch der entwickelten, Bewußtsein und Thätigkeit in unmittelbarer Zusammenfassung oder Indifferenz gesetzt sind, so sind in dem entwickelten Tier einmal Empfindung und Trieb, und fürs andre Sinn und Kraft unmittelbar in Einem oder in Indifferenz gesetzt; diese Indifferenz der Empfindung und des Triebes ist die Begierde, die des Sinnes und der Kraft der Instinkt. [§ 71.]

§ 70. Eben hier zeigt sich auch an dem entwickelten Tiere ein noch unfertiger Punkt, (an seinem eigenen Begriff als organisiertes Leben gemessen). Nämlich die Organisation des Lebens, sein teleologisch auf sich selbst Bezogensein ist noch nicht vollendet, weil in ihm Bewußtsein und Thätigkeit noch nicht teleologisch auf einander bezogen, d. h. eben mit einander vermittelt sind. Die Seele ist ein

[1]) Von eigentlicher Selbstsucht kann hier allerdings noch nicht die Rede sein, weil das wirkliche Selbst noch fehlt. Die hier hervortretende Selbstsucht ist noch eine lediglich passive.

Organismus, aber es fehlt in ihr noch an einem Meister, der diesen Organismus gebrauchen kann, weil an der absoluten (vollständig zugespitzten) Centralität. Die Seele ist in ihm noch nicht in sich vollendet, denn sie ist noch nicht die wahre, weil vermittelte Einheit von Bewußtsein und Thätigkeit, sondern nur erst ihre unmittelbare Zusammenfassung, ihre Indifferenz. Diese müssen also erst noch wieder durch eine schöpferische Wirksamkeit Gottes[1]) in einander gearbeitet werden, dadurch, daß ihre Indifferenz aufgelöst wird, und sie infolge davon gegenseitig durcheinander bestimmt werden; dies ergiebt dann kraft seiner Entwickelung höhere Formen des seelischen Lebens. Das Bewußtsein nämlich, durch die Thätigkeit bestimmt, wird thätiges, aktives Bewußtsein, selbst bewußt seiendes Bewußtsein, d. h. Verstandesbewußtsein (Verstand), und die Thätigkeit, durch das Bewußtsein bestimmt, wird bewußte Thätigkeit, selbst thätig seiende Thätigkeit, d. h. Willensthätigkeit (Wille). Daß aber solchergestalt in der animalischen Seele Bewußtsein und Thätigkeit sich gegenseitig bestimmen können, dies hat zu seiner bedingenden Voraussetzung eine Modifikation des tierischen Leibes. Die Seele ist ja nämlich nur das durch seinen Organismus bestimmte Leben, das Leben in der eigentümlichen Bestimmtheit, welche es durch den ihm zugehörigen Organismus empfängt, das Leben in der eigentümlichen Form, welche es durch die Rückwirkung des Organismus, dessen Leben es ist, empfängt; sie hat also die kausale Basis ihrer Bestimmtheit an ihrem Organismus, und ihre Bestimmtheit korrespondiert deshalb der dieses letzteren; sie ist in ihren Funktionen nur der Reflex der Funktionen ihres Organismus. Ein Auseinandertreten und infolge davon Aneinanderherankommen und Sichgegenseitigaufeinanderbeziehen und Sichgegenseitigbestimmen des Bewußtseins und der Thätigkeit in der tierischen Seele kann also nur dadurch zustande kommen, daß in dem tierischen Organismus, d. h. Leibe, die dem Bewußtsein und der Thätigkeit entsprechenden (somatischen) Organe, d. i. einerseits das Sinnesorgan und andrerseits das Kraftorgan,

[1]) Durch die eigene Entwickelung der tierischen Seele selbst kann dieses nicht geschehen, denn dies würde voraussetzen, daß in ihr Bewußtsein und Thätigkeit schon in einander getreten seien, was ihrem Begriff direkt widerläuft. Der Fehler liegt wesentlich darin, daß im bloßen Tiere das Leben als Seele sich zum Organismus nur passiv verhält. Das Geschiedene in einander hinein zu bringen vermag das Geschöpf wohl, nicht aber das Ungeschiedene auseinander zu bringen.

auseinander ausgesondert und gegeneinander relativ selbständig gestellt werden vermöge einer höher gesteigerten Organisation desselben durch die schöpferische Wirksamkeit Gottes. [§ 72.]

§ 71. Durch eine solche Steigerung der Organisation des tierischen Leibes treten in der tierischen Seele Bewußtsein und Thätigkeit gesondert und unvermengt auf, und nachdem ihre Indifferenz so gelöst ist, können sie sich gegenseitig bestimmen, und dadurch mit einander vermitteln, wodurch sie sich dann, das Bewußtsein zum thätigen Bewußtsein, d. h. zum Verstandesbewußtsein, und die Thätigkeit zur bewußten (vom Bewußtsein ausgehenden, spontanen) Thätigkeit, d. h. zur Willensthätigkeit erheben. [§ 73.]

Der tierische belebte Organismus, d. h. der tierische Leib aber ist in dieser seiner Vollendung zugleich über sich selbst als solcher hinausgeschritten, und zum menschlichen Leibe geworden.

§ 72. Indem in dem animalischen Geschöpf solchergestalt Bewußtsein und Thätigkeit gegenseitig sich aufeinander beziehen und so sich mit einander vermitteln, setzen sie sich mit einander in Einheit. Es kommt sonach in ihm eine Einheit[1]) des Bewußtseins und der Thätigkeit zustande. Diese ihre Einheit ist das Ich, die Persönlichkeit. Nämlich das selbstbewußtseiende Bewußtsein ist in das Bewußte selbst hineinreflektiertes Bewußtsein, das Bewußte selbst denkendes Bewußtsein, Bewußtsein des Bewußtseienden von sich selbst, d. h. Selbstbewußtsein, — und die selbst thätig seiende Thätigkeit ist in das Thätige selbst hinein reflektierte Thätigkeit, das Thätige selbst setzende Thätigkeit, Thätigkeit des Thätigen auf sich selbst, d. h. Selbstthätigkeit (= Selbstbethätigung); mit anderen Worten: das Bewußte und das Thätige sind sich selbst Objekte, damit aber zugleich selbst Subjekte geworden. Nun sind aber das Bewußte und das Thätige eine und dieselbe animalische Seele, und sie sind sich Objekte geworden eben dadurch, daß sie sich auf einander bezogen und dadurch sich mit einander in Einheit setzten; sie sind mithin, indem sie sich subjektivierten, Ein Subjekt geworden, d. h. Ich, Persönlichkeit. Dieses Ich in dem bewußten und thätigen animalischen Wesen, näher in seiner Seele, ist eben der Einheitspunkt seines Bewußtseins und seiner Thätigkeit, die eben damit, daß sie einen solchen Einheitspunkt

[1]) Im Unterschiede von der bloßen Indifferenz.

gewonnen haben, sein Bewußtsein und seine Thätigkeit geworden sind. Sie sind nunmehr persönliches Bewußtsein und persönliche Thätigkeit, d. i. eben Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit. Näher ist aber dieses Ich (diese Persönlichkeit) eine Bestimmtheit der animalischen Seele, von der ja seine beiden Faktoren, Bewußtsein und Thätigkeit, Bestimmtheiten sind. Die animalische Seele (das seelisch bestimmte, d. h. das organisierte Leben) ist sohin auf dieser Stufe die persönlich bestimmte, eben damit ist sie aber nun auch die ihrem Begriff wirklich vollständig entsprechende, nämlich als jetzt vollständig organisiertes, weil vollständig zentralisiertes Leben.[1]) Auf diesem Punkte ist somit das Tier das persönliche geworden. Dieses persönliche Tier ist nun in unsrer irdischen Schöpfungssphäre der Mensch. Erst in ihm erreicht der Begriff des Tiers als solchen seine vollendete Realisierung. [§ 74 ff.]

§ 73. Mit der Erreichung der persönlichen Bestimmtheit an der Kreatur (die bis dahin nur Natur war), tritt im Verlauf des Schöpfungsprozesses ein wesentlicher Wendepunkt ein. Es eröffnet sich mit ihr eine ganz neue Sphäre des geschöpflichen Seins. Die Persönlichkeit ist auf der einen Seite wesentlich eine Bestimmtheit der (animalischen) Seele, sie tritt wesentlich nur an der Seele hervor, und gehört wesentlich ihr an, aber sie ist auf der anderen Seite eben so wesentlich auch eine sich von ihr (auch von ihr als Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit) unterscheidende und sich ihr gegenüber stellende, eben damit aber sich von ihr ablösende und gegen sie selbständige Bestimmtheit der Seele. Sie kommt einerseits nicht anders zustande, als an der Seele, und hat wesentlich an dieser ihre (nächste) kausale Basis, (die entferntere hat sie am Leibe), aber indem sie an ihr zustande kommt, stößt sie andrerseits jene ihre kausale Basis sofort ab, indem sie, sich in sich selbst erfassend, sich auf sich selbst stellt, und stellt sich nicht bloß derselben gegenüber, sondern setzt sich, als nicht mehr Natur seiend, ihrer gesamten Natur, also ihrer Seele und ihrem Leibe (ihrem beseelten Leibe) geradezu kontradiktorisch als einem Nichtich entgegen. Wie daher im bloßen Tiere der Leib der Organismus der Seele ist, so sind im persönlichen Tiere Leib und Seele, der beseelte Leib, der Naturorganismus der Persönlichkeit.

[1]) Es hat sich nun der Meister gefunden, der den Seelenorganismus in seine Hand nehmen kann als Werkzeug.

Die Seele ist ihr innerer und unmittelbarer Naturorganismus, der Leib ihr äußerer und mittelbarer, den sie allein mittelst jenes gebrauchen kann.

§ 74. Genetisch betrachtet ist die kreatürliche Persönlichkeit nur das Produkt und Resultat der materiellen Natur in der Vollendung ihrer Organisation zum vollständig durchgeführten beseelten Leibe, und so ist sie bestimmt materieller Abkunft. An sich betrachtet ist sie aber ebenso gewiß ein nicht mehr materielles, sondern übermaterielles Sein. Sie ist ja wesentlich denkendes und wollendes Sein, Bestimmtheiten, welche der Materie schlechthin fremd und durch ihren Begriff schlechthin ausgeschlossen sind. [§ 83.] Und wie sie aus dem Bereich des materiellen Seins herausfällt, so ragt sie auch augenscheinlich in die Region des geistigen Seins hinein. Das Ich ist in der Sphäre der Kreatur zum ersten Male ein Sein, das wirklich schlechthin Gedanke, reiner Gedanke ist, das schlechthin kein Element in sich schließt, das nicht Gedanke, nicht ideell ist, aber auch wirklicher Gedanke (ein Dasein, das wirklich Gedanke ist). Eben hiermit ist die Persönlichkeit von dem Begriff der Materie ausgeschlossen, der Idealität und Realität derselben abspricht. Wo eine von diesen beiden wirklich als ausnahmslose Bestimmtheit eines Sein (in seiner ganzen Vollständigkeit) vorhanden ist, da ist keine Materie mehr, aber auch wirklicher Gedanke, (ein Dasein, das wirklich Gedanke ist). Während bis dahin alle Geschöpfe nur teilweise Gedanken oder ideelle waren, und zwar in stetig zunehmendem Maße, immer aber zugleich teilweise nicht Gedanken, nicht ideelle, d. h. Elemente in sich schließend die nicht in den Gedanken (den Begriff) aufgenommen werden (nicht mit dem Denken aufgelöst werden) können, so ist das Ich ein Dasein, das durchweg Gedanke oder ideell ist, und es ist in ihm nichts da, als eben dieser Eine reine Gedanke: Ich. So ist also die Persönlichkeit Einheit von wirklichem (nicht bloß annäherungsweisen) Gedanken und von Dasein; im Verstandesbewußtsein sind Denken, bezw. Gedanke, und Setzen, bezw. Dasein nicht außereinander, sondern unmittelbar ineinander. Aber dessen ungeachtet ist sie doch auch noch nicht wirklicher Geist (nämlich die Persönlichkeit, wie sie uns hier gegeben ist). Denn die Einheit zwischen dem Gedanken und dem Dasein in ihr ist noch keine wirkliche, d. h. schlechthinige, weil das reale Element in ihr nur erst ein relativ reales ist. Das Dasein jenes Gedankens ist in ihr nur erst ein bloß relatives und deshalb vorübergehendes Dasein, weil es seine Kausalität und Bedingung an

dem beseelten Leibe des persönlichen Geschöpfs hat, also an einem materiellen und somit vergänglichen Substrat. Die Einheit zwischen der an sich realen materiellen Natur und der Persönlichkeit ist hier eine noch auflösbare, sie ist noch nicht schlechthin vollzogen, also noch nicht absolute, d. h. wahrhaft wirkliche Einheit. Demnach ist diese Persönlichkeit zwar ein immaterielles, aber noch nicht ein wirklich geistiges, sondern nur erst ein geistartiges kreatürliches Sein.

§ 75. Die Persönlichkeit ist so eine durchaus überraschende, einer ganz neuen Ordnung des kreatürlichen Seins angehörige und ein ganz neues Gebiet der Schöpfung ankündigende Erscheinung. In ihr ist die Materie kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes wesentlich über sich selbst hinausgeführt, und hat ihr eigenes Gegenteil aus sich selbst herausgeboren, nämlich infolge des stetig fortgeführten Differenzierungsprozesses, vermöge dessen sie (die Materie) je länger desto vollständiger in sich selbst zersetzt und aufgelöst worden ist. Durch diesen schöpferischen Prozeß ist die Materie überwunden; diese hat aus sich selbst heraus ein kreatürliches Sein gebären müssen, das wesentlich über ihr steht, und dessen Wesen und Gesetz von dem ihrigen wesentlich verschieden, ja diesem wesentlich entgegengesetzt ist (es ist ja eben durch die immer fortschreitende Aufhebung der Materie an der Kreatur erzielt worden), und zwar als das unbedingt höhere.

§ 76. In concreto aber hat der Schöpfer dies zustande gebracht vermöge einer durch die vollständig durchgeführte Organisation der Materie bewirkten spezifischen Abschwächung und Temperierung des materiellen animalischen Lebens (d. h. der sinnlichen Empfindung und des sinnlichen Triebes) in dem materiellen Einzelsein, bis zu dem Grade, daß der Strom der eigenen Lebensbewegung seines materiellen Naturorganismus nicht mehr so viel Gewalt besitzt, um in den zentralen Punkt, welchen die schöpferische organisierende Wirksamkeit in ihm, und zwar näher in seiner Seele, herausgearbeitet hat, hineinzufluten, und so kontinuierlich denselben, indem es ihn kraft des vollständigen Zusammenwirkens seiner einzelnen organischen Funktionen produziert, unmittelbar zugleich auch wieder aufzuheben. Durch die durchgeführte Organisation ist in dem materiellen Einzelsein die Gewalt des sinnlichen Lebens in der Art gebrochen worden, daß das durch dasselbe produzierte Ich sich auch gegen dasselbe behaupten und es von sich zurückhalten kann, so daß

es nicht aus eigener Macht in das persönliche Centrum, es zerreißend, hineinbrechen, also weder das persönliche oder aktive Bewußtsein wieder auslöschen, noch die persönliche oder aktive Thätigkeit wieder ersticken kann; kurz, es ist in ihm durch die fortgeführte Organisation die Autonomie seines animalisch-materiellen Lebens, — d. h. die Wirksamkeit desselben gemäß seinem eigenen Wesen als animalisch-materiellem, gemäß der animalisierten Materie als Prinzip, gemäß den Gesetzen des animalischen Lebens als materiellem, — sistiert, eingeschläfert, indem seine Wirksamkeit unter die bestimmende Macht der Persönlichkeit (des Ich), welche mit demselben *ihrem* Wesen und *ihren* Gesetzen gemäß schalten kann, gestellt ist. Und eben darauf beruht kausaliter seine persönliche Bestimmtheit oder seine Persönlichkeit. [§ 85.]

§ 77. Mit der Persönlichkeit des animalischen Geschöpfs ist in diesem wesentlich zugleich die Macht der Selbstbestimmung gegeben, denn die drei Momente, durch welche diese wesentlich bedingt ist, sind in dem Begriff des persönlichen Geschöpfs vollständig mitgesetzt. Sie ist nämlich bedingt 1) durch das bestimmte Hervortreten eines Ichs, eines Subjekts in dem Einzelsein, dadurch, daß in demselben der zentrale Punkt bestimmt heraustritt aus der Gesamtmasse der dasselbe konstituierenden Elemente, und, sich bestimmt von diesen unterscheidend und sich auf sich selbst stellend, ihnen entgegensetzt. 2) Durch die wenigstens relative Unabhängigkeit dieses Ichs (der Persönlichkeit) seiner Natur gegenüber. Indem die Persönlichkeit von ihrem Naturorganismus, und mittelst desselben auch von der Außenwelt, Einwirkungen erfährt und Eindrücke empfängt, welche sie zu Aktionen sollizitieren — in den Empfindungen und den Trieben — ist Selbstbestimmung nur insofern möglich, als die Persönlichkeit das Vermögen besitzt, sich gegen diese Affektionen und Sollizitationen, und zwar gegen sie alle ohne Ausnahme, beides verneinend sowohl als bejahend (unterlassend sowohl als thuend) zu verhalten. („Wahlfreiheit".) [§ 86.] Diese Unabhängigkeit der Persönlichkeit von ihrem Naturorganismus ist aber unmittelbar mit ihrem Zustandekommen selbst erreicht, ihrem Begriff zufolge. Das Ich liegt außerhalb des Bereichs der zwingenden Gewalt seines materiellen Naturlebens, d. h. seiner sinnlich-animalischen Empfindung und seines sinnlich-animalischen Triebes; es ist zwar den Affektionen vonseiten dieser bloßgestellt, aber sie können keine es schlechthin bestimmende, d. h.

keine es zwingende Einwirkung auf dasselbe ausüben. Der Grund davon liegt eben darin, daß auf dieser Stufe in dem kreatürlichen Einzelsein die durchgeführte Organisation die Macht des materiellen, animalischen Lebens spezifisch abgeschwächt hat, die Wirksamkeit seines eigentümlichen Prinzips eingeschläfert, und somit seine Autonomie sistiert ist. Eben vermöge seiner vollendeten Organisation sind in ihm das Zentrum und die zentralisierte Masse, das Ich und der Naturorganismus in wirkliches Aequilibrium gesetzt, das Maß der Einwirkungen des (materiellen) beseelten Leibes auf den (übermateriellen) zentralen Punkt des Ichs und das der eigenen Intensität dieses letzteren halten sich das Gleichgewicht, und eben nur, indem dieses Gleichgewicht sich fixiert hat, ist wirklich ein Ich entstanden. 3)[1]) Dadurch [ist die Macht der Selbstbestimmung bedingt], daß dem Ich das Vermögen beiwohnt, seinerseits in wirksamer Weise auf seinen Naturorganismus bestimmend einzuwirken, zunächst auf den inneren psychischen, mittelst dieses dann aber auch auf den äußeren somatischen, und zwar von sich selbst aus, ihn als seinen Organismus, als sein Werkzeug zu gebrauchen, ihn zu Funktionen (es seien nun rein psychische oder psychisch-somatische) zu bestimmen. Auch diese Bedingung ist aber schon unmittelbar zugleich mitgegeben mit der Persönlichkeit, sofern diese ja wesentlich aktives Bewußtsein und aktive Thätigkeit, also eigene Spontaneität ist, und somit, nämlich unter der Voraussetzung eines ursprünglichen Gleichgewichts ihrer Potenz und der ihres Naturorganismus, die über diesen, der in sich selbstlos ist, übergreifende Macht. In dem persönlichen Einzelsein können von dem Ich Funktionen seines Naturorganismus (kraft eines wirksamen Diesenbestimmens) ausgehen, es kann in ihm von dem Ich (der Persönlichkeit) ein Bewußtsein und eine Thätigkeit mittelst seines Naturgorganismus ausgehen.

§ 78. Vermöge des Besitzes dieser drei Bedingungen ist das persönliche Geschöpf wesentlich das sich selbst bestimmende, d. h. seine materielle animalische Natur ist in die Macht seiner Persönlichkeit gegeben. Die von ihr, d. i. näher von der Empfindung und dem Triebe, ausgehende Sollizitation zur Aktion muß in ihm, bevor es zu dieser selbst kommen kann, erst noch vor dem Forum seiner Persönlichkeit, zunächst seines Verstandesbewußtseins, erscheinen, und erst

[1]) Und dies ist die positive Seite der Sache.

vermöge einer ausdrücklichen Deliberation und Dezision dieser kann sie Erfolg haben, ebenso bestimmt aber auch erfolglos werden. Die Persönlichkeit kann ihre materielle Natur mit ihren Anmutungen abweisen, und sie dadurch, daß sie sie auf wirksame Weise bestimmt, in ihren eigenen Dienst nehmen, sie ihr selbst (der Persönlichkeit) gemäß bestimmen, aber sie kann allerdings auch umgekehrt den Sollizitationen ihrer materiellen Natur, sie bejahend, nachgeben, und sich von ihr bestimmen lassen (was kein bloßes Durch sie bestimmt werden ist). In dem letzteren Falle würde sie dann freilich die absichtlich eingeschläferte Wirksamkeit ihrer materiellen Natur nach ihrem eigenen, d. i. dem animalisch-materiellen, (in concreto dem materiell-animalischen, d. h. selbstsüchtig-sinnlichen) Prinzip auf sie (die Persönlichkeit) selbst in ihrer Person aufwecken, die zur bloßen Potenz herabgedrückte Autonomie derselben aktualisieren.[1]) [§ 89.]

§ 79. Durch die ihm eignende Macht der Selbstbestimmung ist das persönliche Geschöpf unumgänglich in der Lage, sich selbst bestimmen zu müssen. Seine Lebensfunktionen tragen seinem Begriff zufolge den Charakter des sich selbst Bestimmens an sich. Es kann sein Leben nicht als ein bloß passives oder ein lediglich passiv-spontanes, es muß es als ein selbstaktives Leben, es muß sein Leben selbst leben. Es stellt sich ihm demnach, ihm zuerst in der Schöpfung, eine Aufgabe, nämlich eben die Aufgabe, kraft seiner eigenen Selbstbestimmung zu leben, sein Dasein zum Objekt seiner eigenen Selbstbestimmung zu machen, also es als Mittel für sich, d. h. für seinen Zweck zu setzen, und sohin sich als Selbstzweck zu behandeln, damit aber sein Dasein, näher sowohl sich selbst, wie

[1]) Es handelt sich hier nur erst um die lediglich formale Freiheit, um das rein psychologische Vermögen der Willkür, welches die notwendige Grundlage und Grundbedingung aller realen, aller wirklichen Freiheit ist. Sie beschränkt sich lediglich auf das Vermögen, in Ansehung jeder bestimmten einzelnen Sollizitation zum Handeln (sie komme von außenher oder von innenher) uns sowohl affirmativ (thuend), als negativ (unterlassend) zu verhalten; — freilich nicht etwa grade das eine wie das andre mit gleicher Leichtigkeit, aber doch, mit wie viel Schwierigkeit auch immer das sei, jedes von beiden. Eine bestimmte Richtung, sei es nun auf das Gute oder auf das Böse, wird in diesem Begriff der Macht der Selbstbestimmung noch nicht mitgedacht. Diese Macht der Selbstbestimmung — nicht der Wille an und für sich — ist es, was man eigentlich meint, wenn man (wie es jetzt so sehr an der Tagesordnung ist) behauptet, daß „der Wille die Urform des geistig-persönlichen Lebens" sei. Sie beruht keineswegs auf der Willensthätigkeit allein, sondern ebenmäßig auch auf dem Verstandesbewußtsein.

es ohne sein Zuthun Naturprodukt ist, als auch seine Außenwelt, soweit sie Objekt seiner bestimmenden Einwirkung ist, durch eigene Selbstbestimmung zu etwas zu machen, nämlich zu etwas ausdrücklich seinem eigenen Zweck Entsprechendem. (Zu was, das bleibt hier noch dahingestellt.) Es ergiebt sich sonach hier der Begriff einer neuen Art des geschöpflichen Seins, nämlich der des durch die eigene Selbstbestimmung des Geschöpfs selbst hervorgebrachten Seins. Dieser ist aber eben der Begriff des Moralischen. Das Moralische ist das durch die eigene kreatürliche Selbstbestimmung, näher durch die Selbstbestimmung des persönlichen Geschöpfs, des Menschen, Gewordene. Daher es denn auch schon seinem Begriff selbst zufolge Verantwortlichkeit involviert, Haftbarkeit seines Urhebers für dasselbe, Verdienst (im weitläufigsten Sinne des Wortes) und bezw. Schuld.

§ 80. Da die Macht der Selbstbestimmung die Möglichkeit in sich schließt, sich im Widerspruch mit ihrem eigenen Begriff, also in begriffswidriger, abnormer Weise zu bestimmen, außerdem aber das Maß, in welchem sie sich bethätigt, ein sehr verschiedenes sein kann, so ergeben sich innerhalb des Begriffs des Moralischen Unterschiede, qualitative sowohl als quantitative. Der quantitative Unterschied ist der des eigentlich oder wirklich Moralischen und des (bloß) Unmoralischen (Nichtmoralischen) oder moralisch Schlechten (der moralischen Roheit), der qualitative der des normal Moralischen oder des Moralischguten und des abnorm Moralischen oder des Moralischbösen (Widermoralischen). Die beiden Paare von Unterschieden schließen sich nicht aus, vielmehr kommen die quantitative differente Bestimmtheit und die qualitative immer nur zusammen vor, nur mit dem Übergewicht entweder der einen oder der andern. [§ 88.]

§ 81. Der aufgestellte Begriff des Moralischen ist nicht zu eng, er befaßt nicht bloß das moralische Gut, sondern auch die Tugend und die Pflicht. Denn auch das dem moralischen Zweck entsprechende Vermögen der Selbstbestimmung, d. h. die Tugend, ist etwas durch die eigene Selbstbestimmung des Subjekts Gewordenes, und ebenso die dem moralischen Zweck entsprechende Weise oder Form der Selbstbestimmung, d. h. das pflichtmäßige Handeln, ist diese nur, sofern das Subjekt sich selbst ausdrücklich grade zu ihr bestimmt hat, nur sofern sie die in dem Subjekt durch dieses selbst bestimmt gesetzte ist.[1])

[1]) Der Begriff des Moralischen hat sich hier unabhängig von dem des Religiösen ergeben.

§ 82. Daß mit der Erreichung derjenigen Stufe der Schöpfung, welche die persönliche Kreatur, der Mensch, einnimmt, dieser selbst sich wieder eine Aufgabe in Beziehung auf die Schöpfung stellt, das braucht uns nicht zu überraschen, denn vollendet ist die Schöpfung ja auf diesem Punkte bei weitem noch nicht. In dem Menschen, wie wir ihn bisher kennen gelernt haben, ist nämlich zwar die kreatürliche Person erreicht, die naturpersönliche, (Einheit von Persönlichkeit und Natur), Bestimmtheit an der Kreatur, welche durch die Schöpfung gefordert ist, keineswegs aber schon diejenige kreatürliche Person, welche dieser Begriff fordert. Das hier gegebene naturpersönliche Geschöpf ist nur erst das materielle, es ist nur erst der Form nach das bei der Schöpfung bezweckte, nicht auch seinem Stoff nach. Es übrigt also noch erst die weitere Aufgabe, dasselbe, unbeschadet seiner Form, aus der Materie in Geist zu übersetzen, zu transsubstanzieren. Mit dieser Aufgabe eröffnet sich aber in dem Schöpfungsprozeß ein wesentlich neues Stadium. Und dieses ist eben das, in welchem er in den moralischen Prozeß ausläuft, die Natur in die Geschichte. [§ 89.]

Drittes Hauptstück.

Gliederung der theologischen Ethik.

§ 83. Um das Moralische, wie es die Aufgabe der Ethik ist, begrifflich zu konstruieren, wird seiner Natur zufolge die Konstruktion eines Dreifachen erfordert: 1) des Moralischen, wie es Produkt ist der durch die Selbstbestimmung hervorzubringenden Wirkungen, also der vollen Erscheinung des Moralischen oder der moralischen Welt in ihrer Vollständigkeit, d. h. des moralischen Gutes, 2) der dieses Produkt hervorbringenden Kausalität, also der die moralische Wirkung hervorbringenden, die moralische Welt produzierenden moralischen Kraft (Vermögen), näher der Macht der Selbstbestimmung, wie sie qualifiziert ist, das geforderte moralische Gut hervorzubringen, d. h. der Tugend, und 3), da diese moralische Kraft eben Macht der Selbstbestimmung ist, also als sich selbst bestimmende wirkt, der für die Hervorbringung der moralischen Wirkung, für die Produktion des moralischen Guts erforderten spezifischen und eben damit spezifisch richtigen Form oder Weise des moralischen Produzierens, näher der spezifisch richtigen Wirkungsweise der Selbstbestimmung, d. h. der

Pflicht. Die Wissenschaft von dem Moralischen, d. i. die Ethik, gliedert sich so wesentlich in drei Lehren, die nur in ihrer Verbindung die wissenschaftliche Darstellung des Begriffs des Moralischen erschöpfen, in die Güterlehre, die Tugendlehre und die Pflichtenlehre. Da die beiden letzteren die erste, (in der sie implicite schon liegen), voraussetzen, die letzte aber die beiden anderen zu ihrer Voraussetzung hat, so können sie nur in der angegebenen Abfolge konstruiert werden. [§§ 90. 91.]

Erster Teil.

Die Güterlehre.

§ 84. Da der moralische Prozeß, und folgeweise auch sein Produkt, einer in seinem Begriff selbst liegenden Notwendigkeit (s. unten) zufolge seine Entwickelung auf abnorme, d. h. sündige Weise beginnt, und nur vermöge eines neu anhebenden schöpferischen Akts Gottes (der Erlösung) allmählich in die Normalität hinübergeleitet werden kann so läßt sich die wissenschaftliche Konstruktion des moralischen Guts richtig und erschöpfend nicht durch Eine Darstellung für sich allein bewerkstelligen, sondern nur durch eine doppelte Verzeichnung von zwei nacheinander zu betretenden verschiedenen Standpunkten aus. Es muß dasselbe konstruiert werden das eine Mal als abstraktes Ideal, d. h. abgesehen davon, daß es in concreto allein durch die Sünde und die Erlösung hindurch wirklich werden kann, und das andere Mal eben in dieser seiner alleinigen konkreten Wirklichkeit, also wie es geschichtlich wird durch Sünde und Erlösung hindurch. Der Anfang muß dabei mit der zuerst genannten Konstruktion gemacht werden, da ja die Abnormität nicht anders als solche erkannt und bemessen werden kann, als in dem schon gegebenen Bilde der Normalität. [§ 92.]

Erste Abteilung.

Das moralische Gut als abstraktes Ideal, abgesehen von Sünde und Erlösung.

Erster Abschnitt.

Der moralische Prozeß.

I. Das allgemeine Wesen des moralischen Prozesses.

§ 85. Wir fragen vor allem nach der Aufgabe, welche sich dem persönlichen Geschöpfe, in concreto dem Menschen, vermöge

seiner moralischen Qualität stellt, d. h. nach der moralischen Aufgabe. Dabei denken wir aber das moralische Subjekt, den Menschen, zunächst noch völlig in abstracto, d. h. wir sehen vorläufig noch ganz davon ab, daß er, dem Begriff der Kreatur überhaupt zufolge (siehe oben), nur als menschliches Einzelwesen da ist, mit andern Worten, wir denken ihn seinem Gehalt nach als = der Menschheit. Dies vorausgeschickt, bestimmt sich jene Aufgabe gemäß dem Begriff der dem Menschen innewohnenden eigentümlichen Qualität, der moralischen, folgendergestalt: [§ 93.]

§ 86. Aus der dem Menschen beiwohnenden Macht der Selbstbestimmung folgt unmittelbar die Forderung an ihn, sich selbst zu bestimmen, und zwar schlechthin, d. h. sich so zu bestimmen, daß sein sich Bestimmen schlechthin ein sich selbst Bestimmen ist, mit andern Worten, daß er in seinem sich Bestimmen vollständig durch die (menschliche) Persönlichkeit (schlechthin durch nichts anderes) bestimmt wird, daß er also schlechthin aus sich selbst denkt und will, ebendamit aber auch in allen seinen Aktionen schlechthin (wirklich) denkt und (wirklich) will. Diese Aufgabe tritt sofort in ein deutlicheres Licht, sowie wir uns daran erinnern, daß der Mensch, als das persönliche Tier, seinem Begriff zufolge sein Dasein als unentwickelt beginnt, als ein Wesen, das, was es seinem Begriff nach ist, nur erst der Anlage nach ist, noch nicht wirklich oder thatsächlich, sondern dies erst vermöge seiner eigenen Entwickelung wird. So, als reines Naturwesen, ist er schlechthin nicht durch seine eigene Selbstbestimmung. Allein von diesem seinem Anfang aus entwickelt er sich, wie gesagt, aus seiner Anlage heraus, als persönliches Wesen aber hat er diese seine Entwickelung mittelst seiner eigenen Selbstbestimmung zu vollziehen, mit einem Worte auf moralischem Wege. Auf diesem Wege, vermöge seiner eigenen Selbstbestimmung, hat er sich zu einem seinem Begriff thatsächlich konformen Sein zu entwickeln, und so ist er dann in der Vollendung seiner Entwickelung das, was er ist, schlechthin durch seine eigene Selbstbestimmung, und sein Sein ein schlechthin durch sich selbst Bestimmtsein, bezw. ein schlechthin sich selbst Bestimmen. Damit ist er aber auch thatsächlich, was er als persönliches Wesen seinem Begriffe nach ist. In diesem Sinne stellt sich ihm sonach die Aufgabe, sich schlechthin selbst schlechthin zu bestimmen, als Forderung an ihn, und diese Forderung ist eben die moralische Forderung, zugleich aber auch die moralische

Norm (oder das Moralgesetz — nicht gleichbedeutend mit Sittengesetz), im weitesten Sinne des Wortes, die also dahin lautet, daß das moralische Subjekt in allem seinem sich Bestimmen sich schlechthin selbst zu bestimmen hat in subjektiver und in objektiver Beziehung. [§ 94.]

§ 87. Demzufolge ist dann aber das moralische Gut, d. h. das aufgegebene moralische Produkt, in seiner Totalität: der Mensch, als auf die schlechthin seinem Begriff entsprechende, d. i. auf die schlechthin richtige oder normale Weise schlechthin durch sich selbst bestimmt bezw. schlechthin sich selbst bestimmend. Als das dem Begriff des persönlichen Geschöpfs entsprechende Sein ist es zugleich das moralisch Gute. Es giebt schlechterdings kein moralisches Gut, als das moralische Gute (Selbst bestimmtwerden des Menschen), und es giebt schlechterdings kein wirkliches Förderungsmittel desselben, also der Realisierung des höchsten moralischen Guts, als das moralisch Gute. Das höchste moralische Gut, die absolute Selbstmacht des Menschen, zugleich das moralisch Gute, ist die Fähigkeit des Menschen, alle seine Lebensfunktionen als Funktionen seiner Selbstbestimmung zu vollziehen. Der Mensch soll schlechthin Herr der irdischen Welt sein. Der Mensch soll die schlechthin vollendete Persönlichkeit — Person — sein. Jedes einzelne Produkt der normalen Selbstbestimmung des Menschen, jedes normale durch sich selbst Bestimmtsein desselben ist ein partikuläres moralisches Gut. Jedes solche aber ist wieder ein Förderungsmittel des Normalen durch sich. Kein abnormes durch sich selbst Bestimmtsein des Menschen kann Mittel werden zur Förderung seines normalen durch sich selbst Bestimmtwerdens. In diesem schlechthin allgemeinen Sinne und Umfange gilt auf dem moralischen Gebiete der Satz, daß der Zweck die Mittel nicht heiligt. Ebenso giebt es aber auch kein moralisch Gutes, das nicht zugleich ein partikuläres, moralisches Gut, d. h. ein Förderungsmittel der Realisierung des höchsten moralischen Guts wäre. [§ 95.]

§ 88. Der Mensch findet sich aber mit seiner Macht der Selbstbestimmung nach zwei Seiten hin in ein bestimmtes Verhältnis gestellt, nämlich einerseits zu sich selbst und der Welt, von der er selbst ein organischer Teil ist, und andrerseits zu seinem Schöpfer, Gott. Das letztere Verhältnis wird sich nämlich bald als vorhanden ausweisen, bisher hat es sich allerdings noch nicht herausgestellt. Nach jener Seite hin ist sein moralisches Verhältnis das sittliche, nach dieser hin ist es das religiöse. Nach beiden Seiten hin aber

steht er unter der moralischen Forderung und Norm, sich schlechthin selbst zu bestimmen, und zwar in Gemäßheit der Natur des Verhältnisses, in welchem er seinem Begriff zufolge zur Welt sowohl als zu Gott steht. Sein eigentümlicher Lebensprozeß, also der moralische Prozeß, ist so wesentlich ein doppelseitiger, der sittliche und der religiöse, und das Moralische ist wesentlich ein doppelseitiges, das Sittliche und das Religiöse. [§ 96.]

§ 89. Zuallernächst findet sich im Menschen seine Persönlichkeit mit ihrer Macht, sich selbst zu bestimmen, zu ihrer eigenen materiellen Natur in ein unmittelbares Verhältnis gestellt, und vermöge dieser, da sie nur als ein Teil des Ganzen der irdischen materiellen Natur da ist und Bestand hat, in ein mittelbares auch zu dieser letzteren, überhaupt also in ein Verhältnis zur materiellen Natur. Da die menschliche Persönlichkeit mit dieser zu einem lebendigen animalischen Wesen unmittelbar verbunden ist, so muß sie in ihrem Verhältnis zu ihr sich selbst bestimmen. Denn vermöge dieser Verbindung erfährt sie, eben indem sie lebt, fortwährend Einwirkungen auf sich von der materiellen Natur her, welche als solche Sollizitationen ihrer Macht der Selbstbestimmung sind, und wie sie sich diesen gegenüber verhalten will, ob bejahend (passiv) oder verneinend (aktiv), und demnach überhaupt, ob sie sich von der materiellen Natur bestimmen lassen, oder ihrerseits die materielle Natur bestimmen will, darüber muß sie, eben durch ihre eigene Selbstbestimmung, eine Wahl treffen. Eben darin, daß in dem Menschen sein animalisches Leben gar nicht anders sich bethätigen kann, als in einem durch seine Selbstbestimmung vermittelten Bestimmtwerden entweder der materiellen Natur durch seine Persönlichkeit, oder umgekehrt dieser durch jene, ist der animalische Lebensprozeß als der menschliche wesentlich der sittliche Prozeß, und gerade dies ist für den Menschen charakteristisch, daß er sein Leben notwendig als ein sittliches (sensu medio) lebt. An und für sich kann nun zwar die menschliche Persönlichkeit gegenüber von der materiellen Natur beides thun, sie kann sowohl sie bestimmen, als auch sich von ihr bestimmen lassen, aber für eins von beiden muß sie sich entscheiden. Sie kann nur eins von beiden thun, nicht beides zugleich und nebeneinander. Denn beide, die Persönlichkeit und die materielle Natur, stehen zu einander in einem Gegensatze, durch den sie einander ausschließen. Zur Persönlichkeit ist es ja in der Kreatur eben nur durch die

successive Überwindung der Materialität an ihr gekommen, nur dadurch, daß in dem (persönlichen) materiellen Naturwesen durch die schöpferische, organisierende Wirksamkeit die Selbstmacht seines materiellen Lebens gebrochen worden ist, so zwar, daß in ihm nicht mehr die Materie die bestimmende Macht seines Lebens ist, daß nicht mehr ihre Tendenz und ihr Gesetz, mit einem Wort das materielle Prinzip das für sich allein Maßgebende in seinen Lebensfunktionen ist. Demnach stellt sich der Persönlichkeit hier eine Alternative für ihre Wahl; wie sie aber zu wählen hat, dafür ist ihr unmittelbar zugleich durch ihren Begriff selbst, und eben damit zugleich durch die moralische Norm, die Regel vorgezeichnet. Als die der Materie entgegengesetzte, als die nichtmaterielle, vielmehr geistähnliche, ist die Persönlichkeit (s. oben) wesentlich zugleich das Übermaterielle, das spezifisch Höhere und dem göttlichen Schöpfungszweck Adaequatere. Ihr Begriff fordert also unzweideutig, daß sie nicht dienstbar werde unter der materiellen Natur, sondern vielmehr diese sich dienstbar mache und sie beherrsche. In jenem Falle würde sie den Schöpfungsprozeß gradezu wieder rückläufig machen. Nur sofern der Mensch, indem er sich in sich selbst mit seiner Macht der Selbstbestimmung zwischen zwei Prinzipien, die sich in ihm unmittelbar berühren, gestellt findet, zwischen das seinem materiellen Naturorganismus und der materiellen Natur, dem dieser mitangehört, innewohnende materielle Prinzip, und das in seiner Persönlichkeit wirksame nicht- und übermaterielle, für dieses letztere bestimmt, bestimmt er sich wahrhaft selbst und für sich selbst, und entspricht er mithin der moralischen Norm, die ja für sein gesamtes Verhalten, auch für das sittliche, maßgebend ist. Es stellt sich demnach an seine Persönlichkeit aus ihrem eigenen Begriff heraus und (was in der Sache vollkommen damit koincidiert) vermöge der moralischen Norm die unbedingte Forderung, ihr Verhältnis zur materiellen Natur kraft der ihr eignenden Macht der Selbstbestimmung in der Art zu bethätigen, daß sie die materielle Natur schlechthin bestimme, ihrerseits aber schlechthin nicht durch sie sich bestimmen lasse. Diese der menschlichen Selbstbestimmung unmittelbar zugleich mit ihrer Existenz gestellte Vorschrift und Regel ist das Sittengesetz (nicht gleichbedeutend mit Moralgesetz) im weitesten Sinne des Wortes, die allgemeine, sittliche Norm. [§ 98.]

§ 90. Zu bestimmen hat aber die menschliche Persönlichkeit

die materielle Natur selbstverständlich in Gemäßheit des Begriffs derselben, durch den ja ihr Verhältnis zu derselben ausdrücklich bestimmt ist. Daß die Persönlichkeit die materielle Natur bestimmt, das heißt also näher, sie bestimmt sie als Natur, als Naturorganismus, mit andern Worten als Organ, als Instrument, als Mittel — nämlich für sich, die Persönlichkeit, für ihren Zweck (gerade wie auch in Gott seine Natur eben so gestellt ist zu seiner Persönlichkeit).[1]) Sie nimmt sie also in ihren Dienst, nimmt sie für sich in Besitz, kurz, eignet sie sich zu. Das die materielle Natur Bestimmen der Persönlichkeit ist ein dieselbe sich Zueignen. [§ 99.]

§ 91. Dieses sich die materielle Natur Zueignen hebt die menschliche Persönlichkeit von ihrer eigenen materiellen Natur an, mit der sie sich unmittelbar verbunden findet. Damit ergiebt sich dann im Menschen zwischen seiner Persönlichkeit und seiner Natur das Verhältnis voller Wechselwirkung. Es ist nämlich dann nicht bloß seine Persönlichkeit das Produkt seiner Natur, sondern ebenmäßig auch seine Natur (wie sie nämlich durch seine Persönlichkeit schlechthin bestimmt ist,) das Produkt seiner Persönlichkeit. Die Persönlichkeit, die im Menschen von Haus aus nur an dem materiellen Naturorganismus (als Produkt seines Lebens), nur als Bestimmtheit desselben (nicht ihn bestimmend) ist, nur als durch ihn gesetzte (nicht als ihn setzende), und ihm (dem materiellen Naturorganismus) zugehört, muß das ihn bestimmende, sie muß die Gebieterin über ihn als ihr Eigentum werden. [§ 100.]

§ 92. Die Aufgabe der Persönlichkeit, die materielle Natur sich zuzueignen, greift aber noch hinaus über ihre eigene materielle Natur, und dehnt sich auf die Zueignung auch der ihr äußeren materiellen Natur aus. Denn die menschliche materielle Natur ist ja ihrem Begriff zufolge ein organischer Teil des Ganzen der irdischen materiellen Natur überhaupt, und als solcher wesentlich von ihr abhängig, indem sie ihr Leben nur kraft ihres organischen Zusammenhangs mit derselben besitzt und bewahrt. Davon ist aber die Folge, daß die menschliche Persönlichkeit ihre eigene materielle Natur nur insofern und insoweit sich zueignen kann, als sie auch das Ganze der irdischen materiellen Natur überhaupt sich zueignet. Und so erweitert sich denn die Aufgabe, welche sich dem Menschen hier stellt,

[1]) Franklin nennt den Menschen das **animal instrumentificum**.

dahin, die gesamte irdisch materielle Natur, seine eigene und die ihm äußere, kraft der ihm beiwohnenden Macht der Selbstbestimmung seiner Persönlichkeit dadurch, daß er sie durch diese schlechthin bestimmt, schlechthin zuzueignen. (1. Mose 1, 28. Psalm 8, 7—9.) [§ 101.]

§ 93. Dies also ist, zunächst freilich in noch ganz abstrakter Fassung, die sittliche Aufgabe, und demgemäß ist das Sittliche (nicht das Moralische) (im weitesten Sinne des Worts) zu definieren als das Zugeeignetsein der (irdischen) materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit, als durch die bestimmende Funktion dieser auf jene vollzogen.[1]) [2]) [§ 102.]

§ 94. Das Sittliche zerfällt auf die entsprechende Weise, wie das Moralische überhaupt, in eine Mehrheit von Arten, je nach dem Unterschiede, der bei der Zueignung der materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit stattfinden kann, teils in quantitativer Hinsicht, teils in qualitativer. Die menschliche Persönlichkeit kann, je nach dem Grade ihrer Energie, die materielle Natur in sehr verschiedenem Maße (sie bestimmend) sich zueignen, und darnach ist das Sittliche entweder, im Fall des vollständigen Maßes, das eigentlich oder wirklich Sittliche, oder, im entgegengesetzten Falle, das (bloß) Unsittliche oder sittlich Schlechte (die sittliche Rohheit). Sofern aber die menschliche Persönlichkeit sich die materielle Natur (sie bestimmend) wirklich zueignet, kann sie dies wieder entweder auf die ihrem eigenen Begriff gemäße, also auf die normale Weise, oder auf die ihm widersprechende, also auf die abnorme Weise thun; nämlich sie kann, indem sie die materielle Natur sich zueignend bestimmt, entweder schlechthin sie bestimmen, d. h. ohne daß sie sich dabei zugleich auch ihrerseits, kraft eines Akts ihrer Selbstbestimmung, durch jene (die materielle Natur) bestimmen läßt, oder sie kann dabei zugleich, kraft eines Akts eigner Selbstbestimmung, sich selbst bestimmt werden lassen von ihr, also die materielle Natur in irgend einem Maße unter dem eigenen bestimmenden Einfluß derselben und sohin nach Maßgabe des materiellen Prinzips selbst sie bestimmend sich anzueignen, dies freilich im direkten Widerspruch mit dem Begriff des Menschen. Im ersteren Falle ist das Produkt das normale

[1]) Vergleichung der Schleiermacherschen Definition des Sittlichen.

[2]) Der Begriff des Sittlichen hat sich hier unabhängig von dem des Religiösen ergeben.

Sittliche, d. h. das Sittlichgute, im anderen Falle ist es das abnorme Sittliche, d. h. das Sittlichböse oder das Widersittliche. Die quantitative differente Bestimmtheit und die qualitative kommen übrigens immer zusammen vor, nur allemal mit dem Übergewicht der einen von beiden. [§ 103.]

§ 95. Hiernach bestimmt sich der Begriff des sittlichen Guts. Er ist in seiner Totalität jedes normale Zugeeignetsein eines einzelnen Teils der materiellen Natur an die Persönlichkeit, jedes partikulare sittliche Gut ist aber das normale Zugeeignetsein der (irdischen) materiellen Natur an die (menschliche) Persönlichkeit. Als das dem Begriff der Persönlichkeit und hiermit zugleich dem des Sittlichen wesentlich angemessene Sein ist es das sittliche Gute, und wieder Mittel zur immer vollständigeren normalen Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit. Keine abnorme Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit kann, sofern sie abnorm ist, Mittel werden zu Förderung der normalen Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit. [§ 104.]

§ 96. Das sittliche Gut ist zu denken einerseits als eine Vielheit von besonderen sittlichen Gütern, andrerseits als die vollendete organische Einheit aller dieser vielen besonderen sittlichen Güter. Als eine solche Vielheit, weil der eine Faktor desselben, die materielle Natur, eine Vielheit von relativ selbständigen Elementen in sich schließt, und der andere, die Persönlichkeit, in sich selbst zweiseitig ist. Als die organische Einheit dieses mannichfaltigen Besonderen, weil in beiden Faktoren die besonderen relativ selbständigen Einheiten eben nur relativ für sich bestehen, oder näher, zu organischer Einheit verknüpft sind. Jene Vielheit ist die der besonderen sittlichen Güter, welche sittliche Güter sind nicht nur als an sich selbst Realisierungen des sittlichen Zwecks nach seinen einzelnen wesentlichen Momenten, sondern auch als zugleich selbst wieder wesentliche Mittel zur vollendeten Realisierung des sittlichen Zwecks, wie sittliche Produkte, so auch sittliche Potenzen und Faktoren. Diese Totalität der unter einander organisch zur Einheit verbundenen besonderen sittlichen Güter ist das höchste sittliche Gut, (das demnach nicht ein einzelnes besonderes Gut ist). In dem angegebenen Verhältnis zwischen dem sittlichen Guten und dem sittlichen Gute im engeren Sinne des Wortes ist es begründet, daß das höchste sittliche Gut sich nur successive verwirklichen kann.

§ 97. Verläuft der Lebensprozeß des Menschen als sittlicher, also verläuft der sittliche Prozeß in der seinem Begriff und der in diesem liegenden sittlichen Norm (s. oben) entsprechenden, also in normaler Weise, so ist er (s. oben) der Prozeß einer stetigen Zueignung der materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit vermöge der bestimmenden Funktion dieser auf jene. Als solcher ist er aber wesentlich ein Prozeß der Erzeugung von (kreatürlichem) Geist. Es stellt sich dies folgendergestalt heraus: Als materielle Natur ist die Kreatur, da die Materie in der Schöpfung von vornherein das reale Element konstituiert, wesentlich ein Reales (freilich nicht etwa schon ein wahrhaft reelles Sein). Zwar trägt sie (als Natur) ideelle Bestimmtheiten an sich (und zwar, je weiter sie aufsteigt, in desto reicherem Maße), allein ein Ideelles ist sie nicht. Denn jenes Ideelle ist in ihr noch nicht als solches, es ist in ihr nur an dem Realen, für sich selbst aber ist es in ihr nicht, sondern es hat in ihr ein Sein nur als Bestimmtheit an einem Realen; ein Ideelles selbst, (eine ideelle Substanz), giebt es innerhalb derselben noch nicht, sondern nur ein Reales, welches ideell bestimmt ist. In dem Ich, in der Persönlichkeit, dagegen ist innerhalb der Kreatur das Ideelle wirklich. Das Ich ist einerseits selbst ein Ideelles, nicht bloß eine ideelle Bestimmtheit an einem Realen, es ist wirklich für sich seiendes Ideelles, für sich seiender (weil selbst denkender und setzender) Gedanke, nicht bloß eine gedankenmäßige Bestimmtheit eines Daseins (es ist eine ideelle Substanz). Und andererseits, es ist, wie es von Hause aus ist, überall gar kein Reales, es ist nichts sonst, als ein Gedanke, ein Ideelles. Dieses wirkliche ideelle und lediglich ideelle Sein, das Ich, ist nun aber als dieses Ideelle, als dieser Gedanke näher denkender und setzender Gedanke, und zwar kraft eigener Selbstbestimmung denkender und setzender Gedanke. Daraus folgt, daß es in das Reale übergreifen und dasselbe (denkend und setzend) mit sich in Eins setzen kann. Was es so kann, das ist aber gerade genau das ihm ausdrücklich aufgegebene sittliche Werk. Die sittliche Aufgabe der Persönlichkeit, (des Ich), ist ja eben die, die materielle Natur sich zuzueignen, also sie, dieses Reale, mit sich in Eins zu setzen. Indem mithin die sittliche Aufgabe vollzogen wird, wird die Ineinssetzung der Persönlichkeit und der materiellen Natur vollzogen. Da nun aber die Persönlichkeit wesentlich ein Ideelles, und die materielle Natur wesentlich

ein Reales ist, so ist die sittliche Funktion wesentlich Ineinssetzung eines Ideellen und eines Realen, ihr Produkt, das sittliche Produkt, aber wesentlich eine wirkliche (d. h. schlechthin vollzogene) Einheit eines Ideellen und eines Realen, d. h. Geist. Der sittliche Prozeß ist sonach Setzung, Erzeugung von Geist, und sein Produkt, das Sittliche, Geist. Auf diesem Wege, durch den sittlichen Prozeß, kommt es dann in der Kreatur zum Geist, der (dem Begriff des Geistes zufolge), nicht unmittelbar geschaffen werden kann (durch unmittelbare Setzung Gottes), sondern nur so, daß er in seinem Geschaffensein wesentlich zugleich sein eigenes Produkt ist, nur als durch sich selbst gedachtes und gesetztes Sein denkbar ist.[1]) Ist nun so der sittliche Prozeß wesentlich ein Erzeugungsprozeß von kreatürlichem Geist, so tritt also eben mit ihm, und überhaupt mit dem moralischen Prozesse, jenes noch übrigende neue Stadium des Schöpfungsverlaufes ein, dessen Aufgabe in der Umsetzung der in ihrer vollständigen wesentlichen Formbestimmtheit als materielle bereits gegebenen Kreatur aus der Materie in den Geist besteht. Der Schöpfungsprozeß setzt sich so in seinem letzten Stadium als der moralische Prozeß fort, und es ist der Mensch, nämlich in dieser irdischen Weltsphäre, durch den als sein spezifisches Medium oder Organ Gott von diesem Punkte aus sein Schöpfungswerk fortführt, und der dasselbe aus Gottes Hand überkommt, um es, nämlich als Werkzeug in dieser, vollends zu vollbringen. Was dem Menschen als seine eigentümliche Aufgabe zufällt, ist die Vollendung der irdischen Schöpfung durch ihre Umarbeitung aus einer materiellen zu einer geistigen auf moralischem, näher sittlichem Wege. [§ 105.]

§ 98. Daß der sittliche Prozeß angegebenermaßen kreatürlichen Geist erzeugt, das geschieht aber in dem sittlich produzierenden Menschen selbst, denn die sittliche Funktion der menschlichen Persönlichkeit besteht ja eben darin, daß sie die materielle Natur, auch die äußere, sich zueignet. Es ist also der im sittlichen Prozeß begriffene Mensch selbst, der durch denselben als Geist gesetzt wird, oder genauer, sich selbst als Geist setzt, und so ist der sittliche Prozeß näher der Prozeß der Selbstvergeistigung des Menschen. Indem im Menschen seine ideelle Persönlichkeit die reale materielle Natur einerseits kraft des Verstandesbewußtseins in sich hineinreflektiert, andererseits aber

[1]) Auch in Gott selbst ist ja der Geist nichts Unmittelbares. (S. oben.)

kraft der Willensthätigkeit sich anbildet, und eben durch dieses beides sie sich zueignet, setzt sie einerseits dieselbe in sich als ideell, andererseits aber zugleich sich selbst aus ihr als real, oder giebt sie sich selbst aus ihr Realität, Dasein in sich selbst. [§ 106.]

§ 99. Da aber in jenem Prozeß die ideelle menschliche Persönlichkeit näher dadurch sich aus der realen materiellen Natur als real setzt, daß sie diese sich anbildet, nämlich, daß sie aus dem realen Stoff derselben sich einen neuen, ihr wahrhaft zugehörigen Organismus (beseelten Leib), eine neue, ihr wahrhaft zugehörige Natur anbildet, so ist er noch genauer[1]) der Prozeß der Erzeugung eines geistigen Naturorganismus, d. i. in concreto eines geistigen beseelten Leibes für die Persönlichkeit des Menschen zum Substrat ihres (und seines) geistigen Seins. Und zwar ist es der innere, feinmaterielle psychische Naturorganismus, welcher unmittelbar in einen geistigen umgearbeitet wird durch jenen Prozeß. Die geistige Persönlichkeit und die geistige Natur, wie sie im Menschen infolge des sittlichen Prozesses sich ergeben, stehen dann in ihm im Verhältnis unbedingter Wechselwirkung.[2]) [§ 107. 108.]

§ 100. Hiernach wird der Mensch durch seinen eigenen persönlichen Entwickelungsprozeß als den sittlichen, weil geistig, unvergänglich (denn der Geist ist seinem Begriff zufolge schlechthin unvergänglich, das schlechthin reelle Sein, und er allein ist schlechthin unvergänglich[3])) und näher unsterblich. Doch involviert diese seine Unsterblichkeit ausdrücklich sein sinnliches Ableben, welches aber unmittelbar zugleich seine geistige Auferstehung, seine Auferstehung zum rein geistigen Leben ist. [§ 110—112.]

[1]) Wie vorhin auf das zueignende Subjekt reflektiert wurde, so jetzt auf das zugeeignete Objekt.

[2]) Brächte der Mensch, wie es die hergebrachte Vorstellung ist, den Geist schon actu mit auf die Welt, und träte dieser Geist in ihm nur allmählich aus der Latenz heraus nach Maßgabe des Fortschritts der Entwickelung seines materiellen Naturorganismus, wie ginge es denn dann zu, daß der Mensch ja doch auch noch nach dem Abschluß seiner organischen Entwickelung je länger desto geistiger wird, und zwar vorzugsweise gerade vom Zeitpunkt jenes Abschlusses an, ja selbst während sein materieller Naturorganismus schon immer unbrauchbarer wird zum Dienste für die Funktionen der Persönlichkeit?

[3]) Alles Vergehen beruht eben darauf, daß in dem betr. Einzelsein die in ihm nur relativ verbundenen Grundelemente alles Seins, das Ideelle und das Reale, wieder auseinander fallen.

§ 101. Ist das Produkt des sittlichen Prozesses, nämlich immer unter der Voraussetzung seiner Normalität, Geist, so erhellt damit unmittelbar, wie es wesentlich das Gute ist. Denn der Geist, und er allein, ist ja eben das seinem Begriff schlechthin entsprechende und darin schlechthin volle Sein, und zwar als durch sich selbst gesetztes, welches der Begriff des Guten ist. Als Geist ist das Sittlichgute ein Element der vollendeten und definitiven (unabänderlich bleibenden) Schöpfung.[1]) [§ 113.]

II. Der moralische Prozeß als religiöser.

§ 102. Indem im Menschen vermöge seiner wesentlich sittlichen Lebensentwickelung Geist und personeller[2]), d. h. natur-persönlicher Geist zustande kommt, also ein dem aktuellen Sein Gottes nach Materie und Form spezifisch gleichbestimmtes (homogenes) kreatürliches Sein (Gottebenbildlichkeit), sind in ihm (dem Menschen) die Bedingungen des irdisch-kosmischen Seins Gottes vorhanden. Deshalb ist im Begriff des Menschen seine Beziehung zu Gott notwendig mitgesetzt, also die religiöse Bestimmtheit oder die Frömmigkeit. Der Mensch ist als naturpersönlicher Geist ein wesentlich für die Gemeinschaft mit Gott qualifiziertes Sein, der menschliche Geist ist für die Gemeinschaft Gottes mit ihm (für die Einwohnung Gottes in ihm) qualifizierter, d. h. heiliger Geist, und der sittliche Prozeß ist so wesentlich zugleich ein religiöser Prozeß, nämlich ein Prozeß des Sichhineinwohnens Gottes in den Menschen, und das Moralische also wesentlich auch ein religiöses. In demselben Maße, in welchem der Mensch vermöge seiner sittlichen Entwickelung sich (normal, heilig) vergeistigt, wohnt Gott sich in ihn ein.[3]) [§ 115.]

---

[1]) Von hier aus springt der ungeheure Ernst des menschlichen Lebens (als eines sittlichen), im Unterschiede von jedem untermenschlichen (und auch von jedem übersinnlichen persönlichen) Leben ins Auge.

[2]) Dies heißt mir immer: was die Bestimmtheit hat, Person (d. i. Persönlichkeit und Natur) zu sein, was der Person eignet, im Unterschiede von persönlich, was mir immer bedeutet: was die Bestimmtheit hat, Persönlichkeit (Ich) zu sein, was der Persönlichkeit (dem Ich) eignet.

[3]) Der Materie kann Gott schlechterdings nicht einwohnen, auf sie kann er nur wirken. Ebenso kann er auch dem Menschen, soweit er Materie ist, nimmermehr einwohnen.

§ 103. Der religiöse Prozeß hebt, wie jede weitere Fortführung des Schöpfungswerks, von der Seite Gottes an, näher aber geht er, wie jede göttliche Wirksamkeit überhaupt, von der göttlichen Persönlichkeit aus, so zwar, daß sie ihn durch die göttliche Natur vollzieht. Als ein moralischer und moralisch bedingter Prozeß ist er aber wesentlich auch ein durch den Menschen selbst in seinem Verhalten zu Gott vermittelter. Die Frömmigkeit, als reelle Gemeinschaft des Menschen mit Gott, beruht sonach wesentlich auf einem sich gegenseitig zu einander Verhalten Gottes und des Menschen, und ist selbst ein solches sich gegenseitig zu einander Verhalten beider. [§ 116.]

§ 104. Da im Menschen beim Beginn seiner moralischen Entwickelung wirklicher Geist noch nicht vorhanden ist, sondern erst wird, so kann Gott von vornherein ihm nicht schon wirklich einwohnen, sondern nur in seine schon an sich geistartige (weil übermaterielle) Persönlichkeit hineinwirken, nämlich (wie ja Gott überhaupt allein wirkt) denkend und wollend (setzend), und dadurch sie bestimmen; er kann in sie hinein denken und wollen (setzen) und so in ihr sich reflektieren (gleichsam in ihr resonieren), d. i. näher sich in ihr (als Bewußtsein) bezeugen, und (als Thätigkeit) bethätigen. In den Menschen kann nämlich Gott auf eine solche Weise hineinwirken, daß er dadurch für ihn da ist, deshalb, weil die Form der Wirksamkeit Gottes, nämlich die persönliche, d. h. die denkende und die wollende (setzende), in ihm (dem Menschen) ihr ausdrückliches Analogon hat, mit anderen Worten, weil die Funktionen der Persönlichkeit Gottes, Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit, auch die Funktionen der menschlichen Persönlichkeit sind. (Gott wirkt zwar auf alle Kreaturen und in sie hinein, aber nur in der persönlichen Kreatur findet seine Einwirkung in ihr eine Resonanz.) [§ 117.]

§ 105. Durch diese Hineinwirkung Gottes in die menschliche Persönlichkeit wird diese als (Verstandes)-Bewußtsein zum Gottesbewußtsein, und als (Willens)-Thätigkeit zur Gottesthätigkeit bestimmt. Ihren Begriffen zufolge sind diese, das Gottesbewußtsein und die Gottesthätigkeit, beide in beiderlei Sinne zu verstehen, im subjektiven und im objektiven[1]), da ja Gott eben durch einen Akt seines

---

[1]) Primitiv im ersteren.

Denkens und seines Setzens in die menschliche Persönlichkeit hineinwirkt. Nämlich der Begriff des Gottesbewußtseins ist dieser: Gott wirkt in das menschliche Bewußtsein, d. h. er macht sich ihm zum Objekt, aber er thut dies eben dadurch, daß er (den Menschen erkennend [1]) in dasselbe hineindenkt (hineinschaut), also selbst den Bewußtseinsakt vollzieht in das menschliche Bewußtsein (selbst in den menschlichen Verstand hineindenkt). Und ebenso der Begriff der Gottesthätigkeit ist dieser: Gott wirkt in die menschliche Thätigkeit, d. h. er macht sich ihr zum Objekt, aber er thut dies eben dadurch, daß er (den Menschen sich anbildend, ihn mit sich in Gemeinschaft setzen wollend,) dieselbe bethätigt (erregt, sollizitiert, in Bewegung setzt), also selbst den Thätigkeitsakt vollzieht in die menschliche Thätigkeit hinein (selbst in den menschlichen Willen hineinsetzt, will, thätig ist). Also: dadurch daß und indem Gott als Bewußtsein und Thätigkeit (beide im verbalen Sinn), deutlicher als bewußtseiender (denkender) und thätiger (setzender), als denkendes und wollendes (setzendes) Subjekt in die menschliche Persönlichkeit hineinwirkt, macht er sich zum Objekt ihres Bewußtseins und ihrer Thätigkeit (beide im substantivischen Sinne), d. h., macht er sich dem Menschen wahrnehmbar (bezeugt er sich ihm), und richtet er den Willen (das Streben) desselben auf sich (auf seinen Zweck). [§ 118.]

§ 106. Durch diese bestimmende Einwirkung auf die menschliche Persönlichkeit, vermöge welcher sie ihr Bewußtsein als Gottesbewußtsein und ihre Thätigkeit als Gottesthätigkeit vollzieht, bahnt Gott sich stetig seine Einwohnung in den Menschen an, die sich in demselben Verhältnis realisiert, in welchem derselbe sich vergeistigt. Vorausgesetzt nämlich, daß dieser die Einwirkung Gottes, die er freilich unvermeidlich erfährt, nicht zurückweist. Eine Voraussetzung, die übrigens selbstverständlich in der hier überall unterstellten reinen Normalität der menschlichen Lebensentwicklung als thatsächlich mit eingeschlossen ist. [§ 119.] Denn hiervon abgesehen, hat der Mensch allerdings an und für sich, vermöge der ihm eignenden Macht der Selbstbestimmung, die Wahl zwischen dem affirmativen oder empfänglichen und dem negativen oder abweisenden (ablehnenden, widerstrebenden) Sichverhalten gegen Gott, zwischen der Frömmigkeit als positiver und ihr als negativer, welche letztere nur formaliter

[1]) Vergl. 1. Kor. 8, 3. c. 13, 12.

Frömmigkeit, materialiter aber das direkte Gegenteil von ihr ist. Dem religiösen Verhältnis, dem Verhältnis zu Gott, nämlich als einem gegenseitigen, kann also der Mensch sich nicht entziehen, aber er hat, vermöge der ihm eignenden Macht der Selbstbestimmung, die Wahl zwischen diesem Verhältnis als einem freundlichen und als einem feindlichen (beides nämlich seinerseits). Wie er aber in diesem Verhältnis durch eigene Selbstbestimmung zu wählen habe, das ist ihm durch seinen eigenen Begriff und folgeweise durch die moralische Norm unzweideutig vorgezeichnet. Auch in diesem Verhältnis hat er sich genau der eigentümlichen Natur desselben gemäß selbst zu bestimmen, d. h. gemäß dem Begriff des Verhältnisses des Geschöpfs zu seinem Schöpfer. Es ergeht demnach an ihn die Forderung, daß er sich selbst schlechthin dahin bestimme, sich von Gott schlechthin bestimmen zu lassen, mit andern Worten, daß er sich kraft seiner eigenen schlechthinigen Selbstbestimmung von Gott schlechthin bestimmen lasse, daß er sich schlechthin in Übereinstimmung mit Gott schlechthin selbst bestimme, die Forderung der absoluten Selbsthingebung an Gott, d. h. der schlechthinigen Gottesliebe. Da die in seine Persönlichkeit hineinwirkende göttliche Persönlichkeit die absolute Persönlichkeit selbst, mithin die absolute Wahrheit der menschlichen und des eigentümlichen menschlichen Wesens überhaupt ist, so bestimmt der Mensch materialiter nur dadurch wahrhaft sich selbst, daß er seine Persönlichkeit an die Einwirkung der sie bestimmen wollenden göttlichen hingiebt. Die der menschlichen Persönlichkeit beiwohnende Macht, sich selbst gegen die von untenher auf sie andringende bestimmende Einwirkung der materiellen Natur zu behaupten, besteht in concreto eben darin, daß sie sich Gott öffnet, und seine von obenher kommende Einwirkung in sie willig aufnimmt. Eben hierdurch, und nur hierdurch, bewahrt sie sich gegen die Gewalt der unmittelbar mit ihr geeinigten Materie in ihrer Integrität.

§ 107. Wenn (angegebenermaßen) der moralische Prozeß eine reelle Gemeinschaft Gottes und des Menschen, ein reelles Sein jenes in diesem begründet, dieses Sein Gottes im Menschen aber wesentlich ein Bestimmtsein und Bestimmtwerden dieses durch jenen ist, so wird der Mensch vermöge jenes Prozesses Organ Gottes, und zwar in demselben Verhältnis, in welchem derselbe (normal) von statten geht. Wenn nun, wie sich gezeigt hat (s. oben), der annoch übrigende Teil

des irdischen Schöpfungswerks, nämlich die Übersetzung der bereits im Modell vollständig geformten irdischen Welt aus dem Stoffe der Materie in den des Geistes, von dem Menschen fortgeführt wird eben vermöge seines moralischen Lebensprozesses als eines Erzeugungsprozesses von Geist, so vollbringt also der Mensch dies Werk wesentlich als Organ Gottes, und es ist wesentlich Gott selbst, der es durch den Menschen vollführt. [§§ 120–123.]

§ 108. Da das Zustandekommen des Seins Gottes im Menschen, d. h. der Frömmigkeit als positiver, wesentlich durch die Geistigkeit desselben, seine Vergeistigung aber durch seine (normale) sittliche Entwicklung bedingt ist, so ist das positiv Religiöse wesentlich sittlich (nicht bloß überhaupt moralisch) bedingt, und hat Wirklichkeit nur in dem (normalen) Sittlichen, sowie die (positive) Frömmigkeit nur in der (normalen) Sittlichkeit, nur in der konkreten Bestimmtheit als Sittlich-Religiöses oder Religiös-Sittliches, als sittliche Frömmigkeit oder religiöse Sittlichkeit, als sittlich erfüllte Frömmigkeit und religiös beseelte Sittlichkeit. Beide fordern einander gegenseitig. Die Frömmigkeit fordert zu ihrer Wahrheit und Wirklichkeit die Sittlichkeit als ihre Erfüllung, als das konkrete Element, in welchem der Gedanke der Gemeinschaft mit Gott sich Dasein giebt, die Sittlichkeit fordert zu ihrer Vollkommenheit die Frömmigkeit, als durch welche allein sie ihre Idee in ihrer ganzen Klarheit und Tiefe verstehen kann. (Und zwar gilt dies auch schon unter der Voraussetzung der vollen Normalität der menschlichen Entwicklung.) Bei normaler Entwicklung des Menschen ist deshalb das Maß der Entwicklung seiner Persönlichkeit das Maß beider, seiner Sittlichkeit und seiner Frömmigkeit, und diese beiden letzteren selbst sind dann gegenseitig jede das Maß der andern. Es decken sich also in diesem Falle in ihm Sittlichkeit und Frömmigkeit schlechthin, so daß sie in ihm nirgends auseinander fallen. Und ebenso decken sich in ihm demgemäß auch im Besonderen schlechthin auf der einen Seite das Verstandesbewußtsein überhaupt und das Gottesbewußtsein, und auf der andern die Willensthätigkeit überhaupt und die Gottesthätigkeit.[1] [2]

[1] In der Person Christi finden wir es so.

[2] Relative Selbständigkeit der Sittlichkeit (nicht von der Moralität überhaupt ist die Rede) in ihrem Verhältnis zur Frömmigkeit.

Die bloße, d. h. die sittlich leere, die sogenannte „abstrakte" Frömmigkeit ist etwas sich innerlich widersprechendes, sie ist ihrem Begriffe selbst zufolge eine unwirkliche Frömmigkeit, ein bloßes Gespenst der Frömmigkeit, eine abstrakte, leere, psychologische Form ohne einen ihr entsprechenden wirklichen Gehalt, die blühende Farbe des Lebens auf dem Angesicht des starren Leichnams, ein Schemen, den man nicht fassen kann. Dagegen ist die bloße, d. h. die nicht fromme, die nicht religiös beseelte Sittlichkeit zwar immer eine nicht nur unvollkommene, sondern auch abnorme, nichtsdestoweniger aber doch etwas sehr Reelles.

Grade der christlichen Frömmigkeit ist ihre Beziehung auf die Sittlichkeit schlechthin wesentlich. Es ist dies für sie gradezu charakteristisch. Grade als christliche hat die Frömmigkeit ihre Wirklichkeit wesentlich und allein in der (religiösen) Sittlichkeit, aber eben auch in der ganzen, vollständigen Sittlichkeit. Von keiner anderen historisch gegebenen Frömmigkeit gilt dies. Die anderen alle extendieren sich mit ihrer Realisierung noch über das Gebiet des Sittlichen (sensu medio) hinaus in sittlich bedeutungslose Handlungen, und keine von allen anderen erkennt das ganze Gebiet des Sittlichen, nämlich des Sittlichguten, als den Boden für ihre Realisierung an, spricht Nihil humani a me alienum puto. Die christliche Frömmigkeit dagegen fällt in concreto schlechthin zusammen mit der reinen und vollen guten (oder normalen) Sittlichkeit, nämlich als die sie in allen ihren Teilen schlechthin durchdringende Seele derselben. [§ 124.]

§ 109. Auch das Religiöse zerfällt auf entsprechende Weise, wie das Sittliche und das Moralische überhaupt, in eine Mehrheit von Arten, nämlich je nach den Unterschieden, die bei ihm in quantitativer sowohl als auch in qualitativer Hinsicht denkbar sind. In qualitativer Beziehung ist die Frömmigkeit, je nachdem der Mensch das religiöse Verhältnis entweder (wie es das Normale ist) affirmiert, oder (wie es das Abnorme ist) negiert, also die von Gott intendierte Gemeinschaft mit ihm seinerseits entweder annimmt oder zurückweist, entweder die positive, d. h. die Frömmigkeit im engeren Sinne des Worts, die Religiosität, oder die negative, d. h. die Unfrömmigkeit, die Irreligiosität. In quantitativem Betracht dagegen ist sie, je nachdem in dem religiösen Subjekt die Vollziehung des religiösen Verhältnisses, es sei nun übrigens in affirmativer Weise oder in negativer, entweder verhältnismäßig weit

gediehen, oder verhältnismäßig weit zurückgeblieben ist, entweder die geförderte, es sei nun in der guten oder in der bösen Weise, Religiosität (Frömmigkeit), oder die schlechte, d. h. die Religionslosigkeit (die religiöse Rohheit). Auch bei der Frömmigkeit (bei dem Religiösen sensu medio), können die quantitative differente Bestimmtheit und die qualitative immer nur zusammen gegeben sein, nur jederzeit mit dem Übergewicht je der einen von beiden. [§ 126.]

§ 110. Dem Obigen zufolge weist es sich aus, daß das sittliche Gut wesentlich zugleich religiöses Gut ist. Sein Begriff ist der des normalen Zugeeignetseins der menschlichen Person, und mittelst dieser zugleich der gesamten irdischen Natur, überhaupt also der gesamten irdischen Welt, an Gott. In seiner Vollendung gedacht, ist es die absolute Gemeinschaft des Menschen mit Gott, und mittelst dieser die absolute Zugehörigkeit der gesamten irdischen Kreatur überhaupt an Gott, die absolute Herrschaft Gottes, sein absolutes Reich auf Erden. (Matth. 6, 10. 33.) Dies ist das höchste religiöse Gut. Es ist aber dem Obigen gemäß mit dem sittlichen höchsten Gut unmittelbar zugleich gegeben. Mit ihm fällt es schlechthin zusammen, und nur an und in ihm hat es Wirklichkeit. [§ 125.]

Zweites Hauptstück.

Die Individualität.

I. Die Individualität als natürliche.

§ 111. [1]) Wie die Kreatur überhaupt auf jeder ihrer Stufen, so ist auch die persönliche und speziell die menschliche wesentlich eine Vielheit von Einzelwesen, und zwar von defekten, d. h. von Einzelwesen, die sich zu dem Begriff des Menschen, d. i. des irdischen persönlichen Geschöpfs, als unvollständige, bloß einseitige Realisierungen desselben verhalten. Jedes menschliche Einzelwesen ist nur ein defekter Mensch. Zunächst nach der Seite seiner Natur, die ja das kausale Substrat seiner Persönlichkeit ausmacht, folgeweise dann

[1]) Bisher wurde das Subjekt des moralischen Prozesses, der Mensch, nur in abstracto betrachtet, nunmehr kommt es darauf an, dasselbe in concreto ins Auge zu fassen. Es fragt sich, wie ist dasselbe zu denken, in der Einzahl oder in der Mehrzahl, den Prämissen gemäß.

aber auch nach der Seite dieser letzteren. Wie aber auf jeder Kreaturstufe überhaupt (s. oben) alle Einzelwesen durchweg von einander verschieden sind, folglich jedes auf andere Weise defekt ist, als alle übrigen, so ist auch in jedem menschlichen Einzelwesen seine Defektheit eine von der aller übrigen verschiedene. [§ 127—133.]

§ 112. Demzufolge kann, ungeachtet dieser Defektheit aller menschlichen Einzelwesen, der wirkliche, d. h. der ganze, der volle Mensch gleichwohl zustandekommen, der Begriff des menschlichen Geschöpfs gleichwohl realisiert werden, nämlich in einer Vielzahl von menschlichen Einzelwesen, die, indem jeder von ihnen auf verschiedene Weise defekt ist, in ihrem organischen Zusammensein sich gegenseitig ergänzend, den Begriff der irdischen persönlichen Kreatur vollständig erschöpfen. Aber auch nur so. Der wirkliche, der ganze Mensch kommt also nur successive zustande. Deshalb ruht die schöpferische Wirksamkeit Gottes nicht früher mit der Hervorbringung von immer wieder neuen und differenten menschlichen Einzelwesen mittelst des Geschlechtsprozesses, der ja im Begriff des materiellen, lebendigen Geschöpfs überhaupt schon eingeschlossen ist (s. oben), bevor nicht jene Vollzahl derselben erreicht ist.

Dies gilt freilich nur unter der Voraussetzung, daß die Differenzen der vielen menschlichen Einzelwesen nicht zufällige und damit irrationale sind, als welche sie nicht würden in die organische Einheit des Begriffs des Menschen zusammengefaßt werden können, sondern begriffsmäßige. Dies letztere sind sie nun aber dem Begriff des menschlichen Einzelwesens selbst zufolge wirklich. Da es nämlich bei der Entstehung jedes menschlichen Einzelwesens der Begriff der Persönlichkeit ist, was die schöpferische Wirksamkeit in ihm zu realisieren anstrebt, also eben der Begriff der absoluten Zentralität, so muß jedes eine wirklich einheitlich in sich selbst zusammengefaßte Totalität der Elemente seines Seins sein (wie es ja auch ein durchgeführter Naturorganismus ist), folglich auch die Verschiedenheit eines jeden von allen übrigen in der Mannigfaltigkeit ihrer einzelnen Merkmale auf die Einheit des Bewußtseins, d. i. auf den Begriff zurückgeführt werden können, kurz, sie muß eine begriffsmäßige sein, womit sie dann zugleich eine spezifische ist. Demnach ist jedes menschliche (überhaupt jedes persönliche) Einzelwesen ein von allen übrigen begriffsmäßig verschiedenes, d. h. ein Individuum (nicht ein bloßes Exemplar), und seine ihm eigene Differenz seine Indivi-

dualität.[1]) Diese seine Individualität eignet gleichmäßig beiden, der Persönlichkeit (dem Ich), und der materiellen Natur des Einzelwesens. Ihre Wurzel, also ihr kausales Prinzip und ihren primitiven Ort, hat sie jedoch in der letzteren, an der ja die Persönlichkeit, sofern sie die bloß natürliche ist, überhaupt ihre kausale Basis hat. Näher wurzelt die Individualität in dem eigentümlichen Mischungsverhältnis der verschiedenen konstitutiven Elemente in der materiellen, menschlichen Natur des Einzelwesens, d. h. im Temperament.

§ 113. Demgemäß ist, weil der Mensch in eine Vielheit von menschlichen individuellen Einzelwesen zerspalten ist, das Subjekt des moralischen Prozesses und der moralischen Aufgabe nicht das einzelne menschliche Einzelwesen, sondern die Totalität der menschlichen Einzelwesen, die moralische Aufgabe aber nur lösbar, sofern diese menschlichen Einzelwesen in ihrer Vollzahl eine einheitliche Totalität bilden, und da sie, ihrem Begriff zufolge, diese nicht von selbst bilden, sondern nur kraft ihrer Selbstbestimmung sich zu ihr zusammenschließen können, so stellt sich an sie alle die unbedingte Forderung, kraft ihrer eigenen Selbstbestimmung untereinander zu einer solchen einheitlichen Totalität zusammenzutreten, mit andern Worten, unter einander eine schlechthinige moralische Gemeinschaft zu vollziehen. Für dieses Zusammentreten zur moralischen Gemeinschaft ist eben die Individualität, ungeachtet sie an sich eine Beschränktheit und Unvollkommenheit ist, die direkte Veranlassung, und insofern eine Vollkommenheit. Wie nämlich mit ihr die Möglichkeit der Gemeinschaft gegeben ist, welche das Vorhandensein beider, eines Identischen (ohne welches es keine Möglichkeit der Anknüpfung der Gemeinschaft giebt), und eines Differenten (ohne welches es keinen Reiz der Anknüpfung der Gemeinschaft giebt), voraussetzt, so führt sie auch ein bestimmtes Bedürfnis derselben unmittelbar mit sich, und die Nötigung, sie zu suchen. Denn da in jedem menschlichen Individuum das menschliche Wesen selbst nur auf relative Weise gesetzt ist, so ist das Sein aller als ein wirklich menschliches, wie es doch durch ihren Begriff gefordert wird, oder das wirkliche, volle Sein des menschlichen Wesens selbst in ihnen nur insofern denkbar, als sie als sich alle gegenseitig ergänzend gedacht werden. Jedem

[1]) Nur weil die Differenz zwischen dem menschlichen Einzelwesen eine begriffsmäßige ist, können sie wirklich sich gegen einander integrieren.

menschlichen Individuum haftet somit als solchem die Bedürftigkeit im Verhältnis zu den übrigen an, es hat als solches Bedürfnisse, deren Befriedigung es nur von anderen menschlichen Individuen empfangen kann. [§ 108.]

§ 114. Sofern der Mensch als menschliches Einzelwesen genommen wird, bestimmt sich also die abstrakte moralische Forderung, daß er sich selbst bestimme, und zwar schlechthin, näher dahin, daß er sich in vollkommener moralischer Gemeinschaft mit allen übrigen menschlichen Einzelwesen, also in völliger Uebereinstimmung und völligem Einklang mit ihnen allen, von denen ja jedes Selbstzweck ist, selbst bestimme.[1]) Nur so bestimmt ja der Einzelne wirklich sich selbst, weil nur so wirklich vollkommen als Mensch (auf dem Begriff des Menschen vollkommen entsprechende Weise). Diejenige spezielle moralische Aufgabe, welche sich ihm zu allernächst stellt, als die Präliminarbedingung aller anderweiten Arbeit an der moralischen Aufgabe, ist mithin die, daß er kraft seiner Selbstbestimmung sich selbst mit allen übrigen menschlichen Einzelwesen in Gemeinschaft setze, mit jedem nach dem Maße seiner Erreichbarkeit für ihn, also freilich, was die Direktheit des Verhältnisses angeht, mit den verschiedenen in sehr verschiedentlich abgestuftem Maße. [§ 109.]

2. Die Liebe.

§ 115. Die hierin liegende Forderung ist aber mit einem Worte die Forderung der Liebe, und zwar der schlechthin allgemeinen Liebe. Nur sofern er in der Liebe steht, kann der einzelne Mensch wirklich vollkommen sich selbst bestimmen (im obigen Sinne), und auf erfolgreiche Weise an der Lösung der moralischen Aufgabe an seinem Teil mitarbeiten. Das einander Lieben besteht nämlich in concreto eben in dem harmonischen Zusammenwirken der Einzelnen an der Lösung der moralischen Aufgabe, darin, daß jeder dem andern auf die entsprechende Weise dazu mithilft, daß er seine individuelle moralische Aufgabe absolut vollführe. Nur unter der Bedingung allgemeiner Liebe ist die moralische Aufgabe überhaupt lösbar für das menschliche Geschlecht.[2])

[1]) Kantisches Moralprinzip.

[2]) Nur reine Geister können die Liebesgemeinschaft schlechthin vollziehen, können schlechthin lieben, nur individuelle Einzelwesen.

§ 116. Ungeachtet das in Gemeinschaft Treten als ein sich gegenseitig Ergänzen der Einzelpersonen, die Befriedigung des Bedürfnisses dieser Personen, und zwar auf beiden Seiten, zur notwendigen Folge hat, so ist bei dem Lieben das Motiv nicht das Suchen dieser Befriedigung des eigenen Bedürfnisses, sondern die Abzweckung bei ihm lediglich auf die Herstellung der Gemeinschaft, also einerseits auf die Aufhebung der Trennung, und andrerseits auf den Vollzug der Verbindung, und darin besteht seine Lauterkeit. Die Liebe sucht nichts weiter, als die Vereinigung der menschlichen Einzelwesen zu einer einheitlichen Totalität, und zwar um des moralischen Zwecks willen, dessen Realisierung dadurch bedingt ist. Was als Folge, und zwar als notwendige Folge davon dem Einzelnen von Förderungsmitteln für seinen individuellen Zweck zu teil wird, das fällt ihm eben zu, er hat es nicht gesucht in seiner Liebe, ungeachtet er allerdings ein für alle mal weiß, daß das Lieben seinen eigenen Lebenszweck, sofern er anders von ihm in moralischer normaler Weise gefaßt wird, nicht beeinträchtigen kann, sondern vielmehr fördern muß. Sofern das Bedürfnis überhaupt als Motiv wirksam wird bei dem Lieben, ist es nicht das eigene des Liebenden, sondern das des andern, denn dieses, nicht jenes, bietet dem Liebenden die Möglichkeit, mit dem andern Gemeinschaft anzuknüpfen, unmittelbar dar, und ist also für ihn eine unmittelbare Sollizitation zu solcher Anknüpfung, nämlich durch Mitteilung an den andern von seiner Seite, durch ein Geben. [§ 154.]

§ 117. Das Lieben ist wesentlich ein Verhältnis von Personen, denn nur zwischen diesen ist wirkliche Gemeinschaft möglich, da nur sie für einander sein, näher einander einerseits erkennen, und andrerseits in sich nachbilden können. Wahrhaft lieben können aber Personen nur in dem Maße, in welchem sie geistige Personen sind, denn nur für den Geist sind, seinem Begriff zufolge, die Schranken des Einzelseins aufgehoben. Eben sofern der moralische Prozeß als sittlicher der Prozeß der Vergeistigung des Menschen ist, ist demnach ein wahrhaftes Lieben möglich. In der Liebe ist demnach ein sich je länger desto inniger sich vollziehendes reelles Ineinandersein der Personen gesetzt. [§ 143.]

§ 118. Das Lieben ist wesentlich vor allem ein den Nächsten als Person, mithin als Selbstzweck Anerkennen, und fürs andere ein seinen Zweck Fördern dadurch, daß man sich selbst zum Mittel

für denselben macht. Es ist ein alle übrigen menschlichen Individuen in ihrem spezifischen Unterschiede von sich selbst Affirmieren, und ihnen gegenüber sich selbst in seinem spezifischen Unterschiede von ihnen Negieren des Individuums. Es ist wesentlich gleich sehr beides, ein Gemeinschaft Suchen und ein Gemeinschaft Gewähren, ein dem Anderen Geben und ein von ihm Annehmen oder Empfangen. In der Liebe ist einerseits das Individuum vollständig aufgeschlossen für die Gemeinschaft mit allen übrigen, und andererseits schließt es sich auch wieder alle übrigen vollständig für die Gemeinschaft mit sich auf. Es ist für die Anderen vollständig durchsichtig und durchdringlich, und durchsieht und durchdringt auch wieder seinerseits die Anderen vollständig. Es ist vollständig aus sich selbst herausgegangen durch Selbstmitteilung an die Anderen, und bleibt doch nichtsdestoweniger vollständig bei sich selbst, indem es zugleich diese Anderen vollständig in sich selbst hineinversetzt. Die Liebe geht darauf aus, uns für jedes andere menschliche Ich zu seinem anderen Ich, und jedes andere menschliche Ich zu unserem anderen Ich zu machen. [§§ 145—146.]

§ 119. Da das Lieben es auf die absolute Gemeinschaft der individuellen Einzelperson mit der anderen anträgt, so ist, was die Liebe giebt und was sie empfängt, die Person selbst, die ganze Person. Die Liebe giebt die Person selbst, sie ist also Selbsthingebung an den Anderen. Näher ist sie als diese Hingebung des „Eigentums“ (s. unten) an den Nächsten. Der Liebende negiert in seinem Verhältnis zum Nächsten seine eigene individuell differente Bestimmtheit. Die Liebe ist daher wesentlich Selbstverleugnung, in höchster Potenz Selbstaufopferung für den Nächsten. Die Liebe nimmt aber auch die sie liebende Person selbst hin in allem, was diese giebt, nicht bloß ihre Gabe, und darin ist sie die Dankbarkeit, der Glaube an die wirkliche Liebe des sich mitteilenden Nächsten. Selbsthingebung und Dankbarkeit in ihrer gegenseitigen Durchdringung bilden das eigentliche Wesen der Liebe.

§ 120. Sofern das Lieben eine Funktion der Persönlichkeit ist, ist es beides, einerseits eine Funktion des persönlichen Bewußtseins, und andrerseits eine Funktion der persönlichen Thätigkeit. Als jene ist die Liebe die Liebe des Wohlgefallens, als diese die Liebe des Wohlwollens. Beide gehören zusammen, und in der vollkommenen Liebe decken sie sich schlechthin. [§§ 147—150.]

§ 121. Da die Frömmigkeit Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist, alle Gemeinschaft aber auf der Liebe beruht, und zwar auf der gegenseitigen Liebe, so ist sie wesentlich Liebe zwischen Gott und dem Menschen, und auf seiten des Menschen Gottesliebe (Liebe zu Gott). Wie in jedem Wechselverhältnis zwischen Gott und dem Geschöpf der ursprüngliche Impuls von jenem ausgeht, so geht auch die Gottesliebe von Gott aus, von seiner Liebe zu uns. Die menschliche Gottesliebe ist wesentlich Gegenliebe (1. Joh. 4, 9. 10. 19). Wenn auch sie wesentlich beides ist, Selbsthingebung und Dankbarkeit, so ist sie primitiv Dankbarkeit, und eben auf dem Grunde dieser Selbsthingebung, also dankbare Selbsthingebung des Menschen an Gott. So ist sie in ihrer Wahrheit eine schlechthin uneigennützige. Wie die Liebe überhaupt, so sucht auch sie keinen Lohn, sondern Gott, dessen Besitz freilich das höchste Gut ist. Aber auch ihn sucht sie nicht als Lohn, sie sucht ihn nicht, um ihn sich zu nehmen, sondern, um sich ihm hinzugeben. Allerdings weiß sie gar wohl, daß sie sich Gott nicht hingeben kann, ohne dafür ihn zu empfangen, und daß er sie deshalb haben will, um sich ihr geben zu können, allein sie denkt gleichwohl ihrerseits nur daran, sich selbst an Gott hinzugeben, dessen gewiß, daß sie in ihm sich nicht verlieren, sondern nur wahrhaft sich selbst wiederfinden kann. Weil der Gedanke eines Lohnes für die Liebe überhaupt gar nicht vorhanden ist, so kann die Gottesliebe denselben eben so wenig verneinen, als bejahen, er liegt völlig außer ihrem Gesichtskreise. In concreto kann die Selbsthingebung an Gott nur in der Hingebung an den Zweck Gottes bestehen als Organ Gottes für die Realisierung desselben, d. i. eben des moralischen Zwecks (1. Joh. 5, 2. 3.), also in der unbedingt hingebenden Arbeit an der moralischen Aufgabe aus Liebe zu Gott. Da sodann die Präliminarbedingung der Lösung dieser Aufgabe das Verbundensein der menschlichen Individuen unter einander in Liebe ist, so bethätigt sich die Gottesliebe vor allem anderen in dem Streben nach der Herstellung einer solchen Verbindung, d. h. in der Nächstenliebe. (1. Joh. 4, 11. 12. 20. 21. C. 5, 1.) Ebenso findet aber hinwiederum die Nächstenliebe nur in ihrer Beseelung durch die Gottesliebe ihre volle Wahrheit und ihre Vollendung (1. Joh. 5, 2), da ja der Nächste nur, sofern er im Lichte der Idee Gottes und des Verhältnisses des Menschen zu Gott angeschaut wird, also als Ebenbild Gottes und als Kind der großen Familie Gottes, Gegenstand

wahrer (normaler) Liebe sein kann. Die wahre und die vollkommene ist die Nächstenliebe mithin nur als die religiöse, als die Bruderliebe. [§§ 155. 156.]

§ 122. Ungeachtet die Liebe, als die Präliminarbedingung der Lösung der moralischen Aufgabe, das erste moralische Erfordernis ist, so bringt sie gleichwohl der Mensch, wie er seine moralische Entwickelung antritt, keineswegs bereits mit, was ja schon ihrem Begriff selbst zufolge unmöglich ist, da sie wesentlich eine durch die eigene Selbstbestimmung dessen, dem sie einwohnt, gesetzte ist. Vielmehr eignet dem menschlichen Einzelwesen von Hause aus oder als natürlichem, d. h. dasselbe vor seiner moralischen Entwickelung genommen, wesentlich das gerade Gegenteil der Liebe, die Selbstsucht. Denn seine Persönlichkeit, wie sie die natürliche ist, d. h. wie sie noch lediglich das Produkt der Lebensfunktionen seines materiellen (somatisch-psychischen) Naturorganismus ist, ist lediglich in sich selbst als individuelle hineingekehrt. Der materielle Naturorganismus des menschlichen Einzelwesens tendiert in seinen Lebensfunktionen auf nichts anderes und auf nichts weiteres, als auf die Vollziehung einer vollständigen Zentralität des Lebens in dem ihn konstituierenden Komplex von materiellen Naturelementen (in dem ihn konstituierenden Quantum von organisierter Materie); der Prozeß des Lebens in dem menschlichen Einzelwesen als materieller (sinnlicher) Naturprozeß nimmt seine Richtung lediglich auf dieses selbst, und dieses ist von Natur ausschließend in sich selbst hineingekehrt in seiner Lebensbewegung. Die animalische Seele überhaupt ist ja ihrem Begriff zufolge das auf sich selbst als seinen Zweck bezogene Leben des tierischen Einzelwesens, und sie sucht demgemäß ausschließend sich selbst. Von der Seele des persönlich tierischen Einzelwesens gilt dies nun in desto höherem Maße, weil in ihr die Zentralität des Lebens, welche in dem bloßen Tiere nur angestrebt, aber noch nicht wahrhaft erreicht wird, wirklich zum Vollzug gekommen ist. Eben hiermit hat sich aber in ihr der Stand der Dinge in dieser Beziehung auch wesentlich modifiziert. Indem die animalische Seele auf dieser Stufe die persönliche Bestimmtheit erschwungen, indem sie ein Ich in sich konstituiert hat, ist sie nun sich selbst auf sich als seinen Zweck beziehendes Leben, d. h. aber eben selbstsüchtiges Leben. Bei dem bloßen Tiere kann, ungeachtet es sich lediglich in sich selbst hineinkonzentriert und, sich in sich selbst abschließend, lediglich sich

selbst sucht, doch von eigentlicher Selbstsucht deshalb noch nicht die Rede sein, weil ihm das Ich noch fehlt. Die in ihm hervortretende Selbstsucht ist so noch eine lediglich passive, eben damit aber noch gar keine wirkliche Selbstsucht. Nachdem nun aber im Menschen das Ich sich fixiert hat, ist jene bloß passive Selbstsucht eine aktive, und hiermit wirkliche Selbstsucht geworden. Der Persönlichkeit des menschlichen Individuums, wie sie reines Naturprodukt ist, wohnt folglich nicht etwa die Liebe ein, sondern wesentlich die dieser direkt entgegengesetzte Selbstsucht. Das natürliche menschliche Einzelwesen affirmiert lediglich seine eigene individuelle Person, als in sich selbst Zweck, und negiert in seinem Verhältnisse zu den anderen menschlichen Individuen diese alle als Selbstzweck, im direkten Widerstreite mit der moralischen Forderung. Und ganz die gleiche Stellung giebt es sich aus dem gleichen Grunde auch gegenüber von Gott. Die Tendenz auf die Liebe kann die individuelle menschliche Persönlichkeit nur erst aus sich selbst schöpfen, indem sie kraft eigener Selbstbestimmung sich ihrem materiellen Naturleben, die Autonomie desselben verneinend, entgegensetzt. Also nur kraft seiner moralischen Entwickelung kann das menschliche Individuum von der ihm natürlichen Tendenz zur Selbstsucht sich frei machen. [§ 148.]

§ 123. In ihrem Verhältnis zu diesem ihrem Gegensatz, der Selbstsucht, hat die Liebe zu ihrem Korrelatum den Zorn, und eben sie selbst ist der Selbstsucht gegenüber der Zorn. Er ist die Affektion der Persönlichkeit, welche dadurch hervorgerufen wird, daß sie ein anderes Individuum, dessen Gemeinschaft sie in Liebe sucht, für sich verschlossen und undurchdringlich findet, die Reaktion der Liebe gegen die Selbstsucht des Nächsten, auf welche sie trifft. Weil aber der Zorn wesentlich eine Affektion der Liebe ist, so schlägt er bei dem normalen Stande unmittelbar in das Erbarmen um, welches wesentlich seine andere Seite ist. Der Zorn geht, wie die Liebe, auf die Person, und ist wie sie eine Bestimmtheit der ganzen Persönlichkeit. Als Bestimmtheit des Bewußtseins ist er der Unwille, als Bestimmtheit der Thätigkeit der Eifer (ζῆλος, vergl. z. B. 2. Kor. 7, 11). In diesem letzteren schlägt er schon unmittelbar in das Erbarmen um.

Der Zorn ist ein Affekt, d. h. eine in den Trieb übergehende Empfindung, nur kein pathologischer Affekt. Er darf deshalb nicht mit dem pathologischen Affekt des Jähzorns verwechselt werden.

Liebe und Zorn sind wesentlich Korrelata; wer nicht zürnen kann, kann auch nicht lieben. Der Lieblose kann nur (kalt) hassen. Der Zorn ist nur eine andere Art der Liebe, sich zu äußern. Liebe und Zorn sind beide ein Feuer; jene ist ein belebendes, dieser ein verzehrendes. Nur Personen kann man (verständigerweise) zürnen, und zwar kann man der Person gegenüber nur über ihre Lieblosigkeit, ihre Selbstsucht zürnen. Dem kleinen Kinde in seiner Selbstsucht (weil es noch keine wirkliche ist) zürnt man nicht. [§ 152.]

3. Die Bildung.

§ 124. In seiner Natürlichkeit (d. h. vor seiner moralischen Entwickelung und abgesehen von ihr) ist aber das menschliche Einzelwesen oder näher Individuum nicht allein eine (bloß) einseitige und somit defekte Realisation des Begriffs des menschlichen Geschöpfs sondern auch eine positiv unrichtige, und zwar selbstverständlich beides, nach seiner Persönlichkeit und nach seiner materiellen Natur. Nämlich deshalb, weil das nur unvollständige Beisammensein der das menschliche Sein konstituierenden Elemente in seiner Person schon an sich selbst eine Unverhältnismäßigkeit ihrer Verbindung involviert, und mithin eine relative Unrichtigkeit ihrer Mischung. Der letzte Grund hiervon liegt aber darin, daß das menschliche Einzelwesen in seiner Natürlichkeit ein materielles Sein ist. Denn die Materie ist ihrem Begriff selbst zufolge, sofern dieser der des nicht Gedanke seienden Seins ist, relativ unorganisierbar. (So viel an einem Sein noch Materie ist, so viel ist auch noch Nichtideelles, Nichtgedachtes, Nichtbegriffenes, folglich auch nicht als Begriff Setzbares, d. h. Nichtorganisierbares an ihm. Der Organismus ist eben der reale Begriff.) [§ 158.]

§ 125. Demnach ist das menschliche Individuum in seiner Natürlichkeit, auch als vollständiges Kollektivindividuum, d. h. als durch die Liebe zur Gemeinschaft verbundene Totalität der menschlichen Einzelwesen genommen, ein ungeeignetes Subjekt für die Lösung der moralischen Aufgabe, die ja ihrem Begriff zufolge nur für den richtigen Menschen lösbar ist, nicht für den unrichtig konstituierten. Überdies aber kann ja auch eine vollendete, eine wirklich schlechthin einheitliche Gemeinschaft in der Liebe unter unrichtig konstruierten menschlichen Individuen nicht hergestellt werden. Die moralische Aufgabe ist also nur unter der Voraussetzung zu lösen,

daß es zu einer Berichtigung (Rektifizierung, Korrektion) der natürlichen Individualität des menschlichen Einzelwesens kommt, und zwar durch ihre Richtigstellung (Regulierung) nach dem Begriff des Menschen an sich. Kurz, es bedarf einer Regulierung des individuellen Menschen nach dem Menschen an sich, nach dem universellen Menschen, nach der universellen Humanität.

§ 126. Indem eine solche gefordert werden muß, wird mit ihr nicht etwa die Aufhebung der Individualität an dem menschlichen Einzelwesen gefordert (welche nichts andres wäre, als die Aufhebung seines Seins als dieses konkreten Einzelwesens selbst, und überdies eine physische Unmöglichkeit, weil seine Individualität seiner materiellen Natur naturnotwendig inhäriert), sondern nur darauf geht sie, daß in dem menschlichen Einzelwesen das Individuelle dem an sich Menschlichen schlechthin zugeeignet werde, dadurch nämlich, daß seine Individualität sich zu der universellen Humanität in das Verhältnis schlechthiniger Dependenz stellt, und sich schlechthin durch sie bestimmen läßt. Das menschliche Einzelwesen kann freilich nicht darüber hinaus, seine menschlichen Funktionen unter der Bestimmtheit seiner konkreten Individualität zu vollziehen, aber es muß lernen, dieselben ungeachtet und unbeschadet seiner Individualität zugleich unter der Bestimmtheit der universellen Humanität zu vollziehen, d. h. sie unter der Bestimmtheit seiner Individualität als einer selbst durch die universelle Humanität bestimmten zu vollziehen. Geschieht dieser Forderung Genüge, so ist in der besonderen Individualität des menschlichen Einzelwesens die universelle Humanität, und umgekehrt jene in dieser; damit aber ist dann seine Individualität reguliert bei ihrem unversehrten Fortbestande. [§ 159.]

§ 127. Da in dem menschlichen Einzelwesen die individuelle Bestimmtheit an seiner Persönlichkeit, wie sie die natürliche ist, ursächlich auf einer eigentümlichen Bestimmtheit seiner materiellen Natur beruht, so ist eine Regulierung der Individualität an seiner Persönlichkeit nur vermöge einer Umbildung seiner individuellen Natur möglich. Auf der anderen Seite kann aber diese berichtigende Umbildung seiner Natur wieder nur durch seine Persönlichkeit vollzogen werden, die ja in ihm das alleinige Denkende und Setzende, überhaupt Selbstbestimmende ist, und mithin allein auf seine Natur wirken kann. Der Anfang der Richtigstellung muß also durch die Persönlichkeit bei ihr selbst geschehen. Die Persönlichkeit muß im

Individuum die Arbeit der Regulierung der Individualität damit anheben, daß sie sich bestrebt, sich selbst der Idee der universellen Humanität denkend und wollend zu konformieren, also die Idee der universellen menschlichen Persönlichkeit zu erkennen, zu konzipieren, und sie in sich nachzubilden, welches letztere sie dann eben mittelst der Umformung ihrer Natur zu bewerkstelligen hat. Auf der Seite der Persönlichkeit liegt also in diesem Prozeß immer das wirksame Prinzip. Eben erst, indem sie ihre eigene Individualität richtig zu stellen sucht, stellt im menschlichen Einzelwesen seine Persönlichkeit die kausale Basis ihrer Regularität her, d. h. stellt sie die Individualität seiner Natur richtig. [§ 160.]

§ 128. Die Richtigstellung der natürlichen individuellen Persönlichkeit nach der universellen menschlichen Persönlichkeit hat jedoch zu ihrer unumgänglichen Voraussetzung, daß für das menschliche Einzelwesen ein Regulator gegeben ist, also eine Objektivierung der universellen menschlichen Persönlichkeit. Diese Bedingung findet sich aber auch in der That vor, nämlich in der moralischen Gemeinschaft, die wir ja bereits von einem anderen Gesichtspunkte aus haben fordern müssen. Indem nämlich in dieser die vielen individuellen Einzelpersönlichkeiten sich gegeneinander integrieren, gehen sie zu einer Persönlichkeit höherer Ordnung, zu einer Gesamtpersönlichkeit zusammen. Einerseits reflektieren sich in dem Bewußtsein jedes Einzelnen die ihm an dem vollen menschlichen Bewußtsein abgehenden Bestimmtheiten, soweit sie in den übrigen gesetzt sind, und es entsteht so in jedem ein Gemeinbewußtsein, und andrerseits wird die Thätigkeit jedes Einzelnen durch die ihr an der vollen menschlichen Thätigkeit abgehenden Bestimmtheiten, soweit sie in den übrigen gesetzt sind, miterregt, und es entsteht so in jedem eine Gemeinthätigkeit. Beide aber, Gemeinthätigkeit und Gemeinbewußtsein, vermitteln sich, je weiter die moralische Entwickelung in normaler Weise fortschreitet (weil in demselben Maße Bewußtsein und Thätigkeit in einander eingehen) zu immer völligerer Einheit. In dieser ihrer Einheit sind sie der Gemeingeist.[1]) Er ist die realisierte Idee der (bestimmten) menschlichen Gemeinschaft selbst. Indem die moralische Gemeinschaft so vermöge ihres eigenen Lebensprozesses in ihrem Schoße einen alle ihre Angehörigen beseelenden Gemeingeist

[1]) Der sich dann wieder ausdrücklich äußerlich objektiviert.

absetzt, gebiert sie demnach eine Objektivierung der universellen menschlichen Persönlichkeit aus, an welcher die natürlichen individuellen menschlichen Persönlichkeiten sich regulieren können. Eine wirkliche, d. h. eine reine Objektivierung der universellen menschlichen Persönlichkeit ist jedoch dieser Gemeingeist selbstverständlich nur nach Maßgabe des Umfangs sowohl als der Innigkeit der moralischen Gemeinschaft, die ihn absetzt. Denn nach Maßgabe ihrer Extension und ihrer Intensität ist sie ja ein mehr oder minder vollständiger Komplex der Elemente des menschlichen Seins, und nur in demselben Verhältnis findet in ihr eine vollständige Ergänzung der Differenzen der individuellen menschlichen Persönlichkeiten durch einander statt, die Bildung eines vollständigen menschlichen Gemeinbewußtseins und einer vollständigen menschlichen Gemeinthätigkeit, kurz eines vollständigen oder wahrhaft universellen Gemeingeistes. Nur in der (extensiv und intensiv) absoluten moralischen Gemeinschaft mithin kann es zu einer vollkommenen Objektivierung der universellen menschlichen Persönlichkeit kommen, und folglich auch nur in ihr zu einer schlechthin richtigen Regulierung der natürlichen individuellen Persönlichkeiten. [§ 161.]

§ 129. Nimmt nun innerhalb dieser moralischen Gemeinschaft in dem menschlichen Einzelwesen die individuelle Persönlichkeit angegebenermaßen die Richtung auf die Nachbildung der universellen menschlichen Persönlichkeit in sich, so ist die berichtigende Umbildung seiner individuellen Natur durch sie möglich, nämlich vermöge der Vollziehung des sittlichen Prozesses. Denn dieser ist ja ein Prozeß der Umbildung der materiellen menschlichen Natur, und zwar näher eben der Transsubstantiation derselben in eine geistige. Diese Umarbeitung derselben kann nun unmittelbar zugleich ihre Berichtigung sein, und zwar deshalb, weil das neue Element, in welches sie übersetzt wird, der Geist, seinem Begriff zufolge für die absolute Organisation susceptibel, oder vielmehr gar nicht anders, denn als schlechthin organisiert, denkbar ist. Vermöge des sittlichen Prozesses kann und soll mithin in dem menschlichen Einzelwesen durch die Funktion seiner sich der universell menschlichen unterordnenden und zueignenden individuellen Persönlichkeit sein materieller Naturorganismus, indem er in einen geistigen transsubstanziert wird, aus einer unrichtigen (irregulären) menschlichen Natur in eine richtige (reguläre) umgearbeitet werden. Diese Umformung der individuellen Natur ist aber

wesentlich eine Überwindung derselben. Sie kann daher nicht ohne ihr angethane Gewalt bewerkstelligt werden, folglich auch nicht ohne eine Anstrengung, gegen welche die individuelle Persönlichkeit als natürliche sich sträuben muß. [§ 162.]

§ 130. In ihrer bloßen Natürlichkeit, wie sie noch nicht der universellen Humanität zugeeignet ist, in ihrer natürlichen Rohheit, ist die Individualität die Partikularität. Ihre Bemeisterung durch die universelle Humanität mittelst ihrer eben beschriebenen Richtigstellung ist die Bildung, und das Ergebnis derselben die Gebildetheit. Als In-den-Fluß-Bringung der von Natur nur als Anlage gegebenen Individualität ist die Bildung wesentlich zugleich Entwickelung der Individualität. [§ 163.] Insofern im Individuum die von ihm, um seine Individualität zu regulieren, aufgenommene universelle Humanität ihrerseits von jener wirklich erfüllt und gesättigt ist, ist sie das Gemüt. Gebildetheit und Gemüt sind so wesentlich Korrelata, und bei dem normalen moralischen Stande haben sie an einander ihr Maß. Die Bildung als die Richtigstellung und zugleich Entwickelung der Individualitäten macht diese auch erst geeignet, wirklich zu einander zu passen und in einander einzugreifen, und sich so zu einem einheitlichen organischen Ganzen zusammenzufügen, mit andern Worten, sie erst befähigt die menschlichen Individuen, einander auf vollkommene Weise zu lieben. Die Gebildetheit ist folglich auch eine Bedingung des Liebens, beider, des Liebenkönnens und des Geliebtwerdenkönnens. Liebe und Bildung sind sehr nahe interessiert bei einander. [§ 164.]

§ 131. Indem im menschlichen Einzelwesen durch die Bildung seine Individualität unter die Bestimmtheit der universellen Humanität gesetzt und so ihr zugeeignet wird, ohne aber an ihm aufgehoben zu werden, so ist hiermit, sofern nur seine Bildung schon irgendwie begonnen hat, an ihm, und zwar zunächst an seiner Persönlichkeit, eine doppelte Bestimmtheit gesetzt, einmal die universelle oder identische, die an sich menschliche als solche, die ihrem Begriff zufolge, als die gattungsmäßige, in allen menschlichen Einzelwesen schlechthin sich selbst gleich sein muß, und fürs andre die individuelle oder differente, die gleichfalls ihrem Begriff zufolge in jedem menschlichen Einzelwesen eine spezifisch verschiedene ist. [§ 166.]

§ 132. Von Natur ist dem menschlichen Einzelwesen und insbesondere auch seiner Persönlichkeit die universelle Bestimmtheit

fremd; sie muß erst moralisch an derselben gesetzt werden durch die Richtigstellung der Individualität. Je weiter aber in ihm die moralische Entwickelung, insbesondere als sittliche, und zwar in normaler Weise gefördert ist, desto vollständiger sind in seiner Persönlichkeit beide, die individuelle und die universelle Bestimmtheit einerseits reinlich von einander unterschieden, und andrerseits mit und in einander gesetzt, bis zur absoluten Vollendung seiner moralischen Entwickelung jedoch immer nur relative. In dieser seiner moralischen Vollendung ist in ihm jeder moralische Moment und jede moralische Funktion zu denken als unter beiden Bestimmtheiten zugleich, jedoch ohne irgend eine Vermischung derselben, gesetzt. Bis dahin aber sind in seiner Persönlichkeit in jedem Momente ihrer Wirksamkeit zwar beide Bestimmtheiten, die individuelle und die universelle, zusammen und in einander gesetzt, allein immer nur (mehr oder minder) relative in einander, also nie beide in völlig gleichem Maße, sondern stets mit dem bestimmten Übergewicht der einen von beiden. Davon ist aber die Folge, daß bis zu dem Punkt der abschließenden Vollendung hin jeder bestimmte moralische Moment a potiori entweder den individuellen (oder differenten) oder den universellen (oder identischen) Charakter an sich trägt. [§§ 167—169.]

§ 133. Auch die Individualität ist im menschlichen Einzelwesen von vornherein eine noch unfertige, und sie erreicht ihre Vollendung erst vermöge eines Entwickelungsprozesses. Die Entwickelung der Individualität in dem menschlichen Einzelwesen besteht darin, daß seine Differenz sich immer vollständiger actu zu einer begriffsmäßigen ausgestattet, und folglich auch ihm selbst immer klarer und deutlicher als eine solche bewußt wird. Der Prozeß ist hier jedoch mit der moralischen Entwickelung desselben überhaupt bereits unmittelbar und notwendig mitgegeben. Die Entwickelung der Individualität und die der universellen Humanität laufen in ihm parallel. Nämlich eben nur dadurch kann in dem menschlichen Einzelwesen seine Differenz von allen übrigen sich als eine wahrhaft begriffsmäßige konstituieren, daß in ihm der Begriff des persönlichen animalischen Geschöpfs, also der Begriff des Menschen an und für sich, der universelle Begriff des Menschen zum Vollzug kommt. Denn eben nur dadurch ist ja das menschliche Einzelwesen nicht ein Exemplar, sondern ein Individuum, daß es persönliches Einzelwesen ist, und folglich ist es auch genau nur in demselben

Maße effektiv Individuum, in welchem es effektiv Person ist, d. h. dem Begriff des Menschen an und für sich entspricht.

Drittes Hauptstück. [1])

Die Grundeinrichtung (die Grundpotenzen) des menschlichen Einzelwesens (beides als sittliche und als religiöse).

§ 134. Das menschliche Individuum findet sich als animalisches Wesen mit dem Inventarium des Tieres ausgestattet, mit Empfindung, Sinn, Trieb und Kraft. Diese nehmen aber in ihm eigentümliche Bestimmtheiten an, die ihnen im bloßen Tiere fremd sind, und zwar infolge der Persönlichkeit, die in ihm neu auftritt. Diese wird nämlich, da sie sich mit einem materiellen tierischen Naturorganismus, näher mit einem materiellen Leibe und einer materiellen Seele unmittelbar geeinigt findet, notwendig in den inneren animalischen Lebensprozeß mit hineingezogen. Denn da sie wesentlich der Seele des menschlichen Einzelwesens inhäriert, so muß sie mit in den Prozeß eingehen, kraft dessen in der Entwicklung des Tieres Leib und Seele sich gegenseitig bestimmen. Hiermit tritt sie notwendig zu zu seinem (materiellen) Leibe, und folglich überhaupt zu seiner materiellen Natur in ein Verhältnis, in welchem sie (je nachdem die Seele in ihrem Verhältnis zum Leibe teils der bestimmtwerdende, teils der bestimmende Faktor ist) gleich sehr beides von ihr bestimmt wird und sie bestimmt, und zwar nach ihren beiden Seiten (welche zugleich die beiden wesentlichen Seiten der Seele, nämlich als persönlicher, sind), dem Verstandesbewußtsein und der Willensthätigkeit. Das Verstandesbewußtsein des Menschen geht so in Empfindung und Sinn auseinander, und seine Willensthätigkeit in Trieb und Kraft. Allein weil in ihm in dem Verhältnis zwischen Leib und Seele diese immer als persönliche gesetzt ist, erfahren in ihm jene vier Grundpotenzen der Animalität überhaupt wesentlich eine spezifische Modifikation. Sie werden nämlich in ihm wesentlich persönlich bestimmte oder persönliche. In der menschlichen Seele ist es ja nicht mehr das bloße Bewußtsein und die bloße Thätigkeit, was teils durch den materiellen Leib bestimmt wird, teils ihn bestimmt, sondern das

---

[1]) Ethik, zweiter Band.

Verstandesbewußtsein und die Willensthätigkeit. So als persönlich bestimmte sind sie: die Empfindung Verstandesempfindung, der Sinn Verstandessinn, der Trieb Willenstrieb, die Kraft Willenskraft. Sie nehmen jedoch freilich diese persönliche Bestimmtheit in dem menschlichen Einzelwesen nur in dem Maße an, als in demselben die Persönlichkeit actu vorhanden oder wirklich entwickelt ist. Auch als persönliche sind sie teils somatische oder äußere, teils psychische oder innere, so zwar, daß diese auf jenen als ihrer Basis ruhen. Da der sittliche Prozeß wesentlich ein Vergeistigungsprozeß, und zwar unmittelbar des seelischen Naturorganismus ist, so werden die psychischen Empfindungen, Sinne, Triebe und Kräfte allmählich immer mehr geistige. [§ 171.]

§ 135. Da die Persönlichkeit unmittelbar der Seele inhäriert, so ist sie in ihrem Verhältnis zu ihrer materiellen Natur in denjenigen Grundpotenzen die abhängige, in welchen der Leib der bestimmende (aktive) Faktor ist, und die Seele sich in Dependenz vom Leibe befindet, und umgekehrt. Nun ist sie aber vom Leibe abhängig in der Empfindung und dem Triebe, in dem Sinne und der Kraft dagegen dependiert der Leib von ihr. Daher steht in der Empfindung und im Triebe die Persönlichkeit in der Abhängigkeit von der materiellen Natur, im Sinne und in der Kraft hingegen steht diese in der Abhängigkeit von jener. Aus diesem Grunde haben Empfindung und Trieb auch in ihren höchsten Formationen noch eine sinnliche (materielle) Beimischung und Färbung, und einen leidentlichen Charakter. Dagegen tritt in dem Sinne das reine Verstandesbewußtsein auf, der Verstand, wie er an sich selbst ist, und in der Kraft die reine Willensthätigkeit, der Wille, wie er an sich selbst ist, weshalb denn auch der Verstandessinn (nicht die Verstandesempfindung) der im engeren Sinne des Wortes so genannte Verstand ist, und die Willenskraft (nicht der Willenstrieb) der im engeren Sinne des Wortes sogenannte Wille. [§ 172.]

§ 136. Empfindung und Trieb sind primitiv Bestimmtheiten des Lebens in seinem Bestimmtwerden durch den Organismus, also Affektionen des Lebens; die Empfindung ist wesentlich Lebensempfindung, der Trieb wesentlich Lebenstrieb. Sofern dann beide näher Bestimmtheiten des bewußten und thätigen Lebens sind, ist die Empfindung eine Bestimmtheit des Bewußtseins, d. h. des auf sich selbst bezogenen, und zwar genauer bezogen werdenden (noch

nicht sich auf sich selbst beziehenden) Lebens, der Trieb eine Bestimmtheit der Thätigkeit, d. h. des auf sich selbst als seinen Zweck bezogenen, und zwar genauer bezogen werdenden (noch nicht sich auf sich selbst als seinen Zweck beziehenden) Lebens. Die Empfindung ist so wesentlich Empfindung des Lebens von sich selbst, der Trieb auf es selbst gerichteter, es selbst setzender Trieb des Lebens. Die Empfindung ist also immer Bewußtsein des Empfindenden um die Zuständlichkeit seines Lebens. Da nun diese im Allgemeinen allemal ein Zustand entweder der Lebensförderung oder der Lebenshemmung sein muß, so ist jede Empfindung, wodurch auch immer sie hervorgerufen sein mag (denn von einem Objekt der Empfindung läßt es sich, strenge genommen, noch nicht reden), entweder Empfindung einer Lebensförderung, oder Empfindung einer Lebenshemmung, entweder Empfindung einer Steigerung, oder Empfindung einer Depression des Lebens, kurz, die Empfindung ist immer mit der näheren Bestimmtheit entweder der Lust oder des Schmerzes (der Unlust) gesetzt. Jene ist die positive Form der Empfindung, dieser die negative. Der Trieb sodann ist immer auf sich selbst als seinen Zweck gerichtete, sich selbst zu setzen getriebene Thätigkeit des Lebens, d. h. Selbsterhaltungstrieb des Lebendigen. Die allgemeine Grundbestimmung des Triebes ist demnach, physischer (nämlich im weitesten Sinne des Wortes) Selbsterhaltungstrieb zu sein. Indem so der Trieb, auf welches Objekt er auch immer gehe, sich auf dasselbe allemal zu dem Ende richtet, um dadurch, daß er es bestimmt, das eigene Leben des Lebendigen (es sei nun seine bloße Erhaltung oder seine Steigerung) zu setzen, richtet er sich auf dasselbe allemal entweder als auf ein Mittel der Lebensförderung, oder als auf ein Hindernis des Lebens und der Lebensförderung, in jenem Falle positiv, d. i. es anziehend, in diesem negativ, d. i. es abstoßend. Der Trieb hat also allemal, welches auch sein Gegenstand sei, die nähere Bestimmtheit entweder des Appetits, oder der Aversion. Jener ist die positive Form des Triebes, diese die negative. [§ 173.]

§ 137. Diesem ihrem Begriff zufolge ist in beiden, in der Empfindung und im Triebe, das Leben, wie dies auch schon in seinem Begriff als des animalischen selbst liegt, an und für sich lediglich auf sich selbst bezogen und in sich selbst hineingerichtet, d. h. selbstsüchtig. Empfindung und Trieb sind also an und für sich selbstsüchtig. Ebenso ist weiter ihrem Begriff zufolge in ihnen die Persön-

lichkeit des Individuums von seiner materiellen Natur abhängig. Dies ist jedoch ein offener Widerspruch mit dem Begriff der Persönlichkeit und mit der moralischen Forderung (Norm). Daher stellt sich für die Persönlichkeit gegenüber von der Empfindung und dem Triebe die Aufgabe, sich in ihnen von der materiellen Natur unabhängig zu machen (zu emanzipieren). Möglich ist aber diese Unabhängigkeit allein unter der Bedingung, daß die eigene materielle Natur des menschlichen Individuums, welche in der Genesis der Empfindung und des Triebes der seine Persönlichkeit bestimmende Faktor ist, diese seine Persönlichkeit als selbst schon durch sie bestimmte bestimmt. Damit sind dann Empfindung und Trieb aus bloßen animalischen Naturfunktionen moralisch (d. h. kraft der eigenen Selbstbestimmung des Individuums) gesetzte Lebensfunktionen geworden. Sie sind nunmehr moralisiert, und so moralisiert sind sie, die Empfindung das Gefühl, und der Trieb die Begehrung. Da die Persönlichkeit nur vermöge des Sinnes und der Kraft sich aktiv zu ihrer materiellen Natur verhalten und dieselbe bestimmen kann, so beruht die Moralisierung der Empfindung und des Triebes auf der Funktion des Sinnes und der Kraft, und es ist der Sache nach das Gefühl die durch den Sinn, nämlich den persönlichen, den Verstandessinn, bestimmte Empfindung, und die Begehrung der durch die Kraft, nämlich die persönliche, die Willenskraft, bestimmte Trieb. In dem Gefühl und der Begehrung ist das Selbst entschieden hervorgebrochen, und es treten mithin in ihnen die subjektive Seite und die objektive bestimmt auseinander. Das Gefühl ist deutliche Empfindung eines Subjekts von einem Objekt (von etwas), während die bloße Empfindung noch keinen bestimmten Gegenstand empfindet, sondern nur Lust oder Schmerz durch einen Gegenstand. Jedes Gefühl ist deshalb wesentlich einerseits Selbstgefühl, und andrerseits Gefühl eines bestimmten Objekts. Es giebt weder reines Selbstgefühl, noch reines Objektsgefühl. Ebenso ist die Begehrung bewußter Trieb eines Subjekts auf ein bestimmtes Objekt hin. In der Begehrung unterscheidet sich das Begehrende bestimmt vom Begehrten, während im bloßen Triebe das Subjekt sich mit dem Objekt unmittelbar identifiziert. Die Begehrung richtet sich auf ein bestimmtes Objekt, während der bloße Trieb nur in abstrakter Weise die Befriedigung des Bedürfnisses sucht. Daher weiß der Begehrende, was er begehrt, bei dem bloßen Triebe dagegen mangelt ein solches Bewußtsein. [§ 174.]

§ 138. Auch als moralisierte haben Empfindung und Trieb die doppelte Form, die positive und die negative. Das Gefühl ist als positives die Freude, die moralisierte Lust, als negatives die Traurigkeit, der moralisierte Schmerz. Freude und Traurigkeit haben allemal ein bestimmtes Objekt, ein Worüber, während dieses bei der bloßen Lust und dem bloßen Schmerz sich noch nicht distinkt loslöst von der Lust und dem Schmerz selbst, sodaß sie nur ein Wodurch haben. Die Begehrung ist als positive die Begehrung im engeren Sinne, der moralisierte Appetit, als negative die Verabscheuung, die moralisierte Aversion. Auch bei diesen beiden findet allemal ein deutlich bewußtes und deshalb bestimmtes Objekt statt, was bei dem bloßen Appetit und der bloßen Aversion, welche instinktmäßige sind, nicht der Fall ist. [§ 175.] In dem Menschen als persönlichem Wesen dürfen eben soweit, als in ihm die Persönlichkeit bereits entwickelt und actu vorhanden ist, Empfindung und Trieb nicht als solche auftreten, sondern immer nur als Gefühl und Begehrung. Rein als solche können sie nie in ihm vorkommen, wohl aber annäherungsweise.

§ 139. Da in dem menschlichen Einzelwesen einerseits die Individualität ihre Wurzel in seiner materiellen Naturseite hat, andrerseits aber die Richtigstellung dieser Individualität von seiner (individuellen) Persönlichkeit, als dem bei ihr allein wirksamen Prinzip, ausgeht, so waltet überall da, wo in dem Verhältnis der Wechselwirkung zwischen der materiellen Natur und der Persönlichkeit in dem menschlichen Einzelwesen diese in der Abhängigkeit von jener steht, der Charakter der Individualität oder der Differenz vor, und überall da, wo das Verhältnis das umgekehrte ist, der Charakter der Universalität oder der Identität. Demnach liegen die Empfindung, resp. das Gefühl, und der Trieb, resp. die Begehrung, überwiegend auf der Seite der Individualität, hingegen der Sinn und die Kraft überwiegend auf der Seite der Universalität. [§ 176.]

§ 140. Vermöge des dem Menschen wesentlichen religiösen Charakters treten in ihm die genannten vier Grundpotenzen alle auch unter die religiöse Bestimmtheit, wodurch sie sich auf eigentümliche Weise modifizieren. Indem in ihm seine Persönlichkeit, beides als Verstandesbewußtsein und als Willensthätigkeit, durch die göttliche Persönlichkeit bestimmt wird zum Gottesbewußtsein und zur Gottesthätigkeit, wird sie dies unter den beiden ihr wesentlich eignenden

Modis, dem passiven und dem aktiven, d. h. einmal so, wie sie die durch den mit ihr, die der Seele inhäriert, geeinigten materiellen Leib, also überhaupt durch die mit ihr geeinigte materielle Natur bestimmt werdende ist, und das andere Mal so, wie sie die den mit ihr, die der Seele inhäriert, geeinigten materiellen Leib, also überhaupt die mit ihr geeinigte materielle Natur selbst bestimmende ist. So treten nun auch Gottesbewußtsein und Gottesthätigkeit beide das eine Mal mit dem passiven, das andre Mal mit dem aktiven Charakter auf. Das Gottesbewußtsein in seiner passiven Form, die Empfindung als religiös bestimmte, ist das religiöse Gefühl, das Gottesgefühl;[1]) ebendasselbe in seiner aktiven Form, der Sinn als religiös bestimmter, [der religiöse Sinn; die Gottesthätigkeit in ihrer passiven Form] ist der religiöse Trieb, (man könnte sagen: das Gewissen;)[2]) ebendieselbe in ihrer aktiven Form, die Kraft als religiös bestimmte, ist die göttliche Mitthätigkeit (der innere moralische Beistand Gottes). [§ 177.]

§ 141. Wie die Empfindung überhaupt wesentlich Lebensempfindung, und der Trieb überhaupt wesentlich Lebenstrieb, d. h. Selbsterhaltungs- und Lebensförderungstrieb des Lebendigen ist, so ist auch die religiöse Empfindung wesentlich religiöse Lebensempfindung, entweder religiöse Lust, oder religiöser Schmerz, und der religiöse Trieb wesentlich religiöser Lebenstrieb, Selbsterhaltungs- und Lebensförderungstrieb des religiösen Lebens, entweder unter der positiven Form des Appetits, also als Trieb des Individuums, die Förderungsmittel seines religiösen Lebens an sich zu ziehen, oder unter der negativen Form der Aversion, also als Trieb desselben, die Hemmungen seines religiösen Lebens von sich abzustoßen.[3]) Überhaupt gelten selbstverständlich die Bestimmungen, welche in Betreff der vier Grund-

[1]) Als bloße Empfindung ist das religiöse oder fromme Bewußtsein noch gar nicht eigentlich ein religiöses oder frommes zu nennen. Denn auf dieser Stufe würde ihm überhaupt jedes distinkte Objekt seiner Funktion noch fehlen, also auch noch Gott als Objekt. Und eben so ist auch der Trieb erst als Begehrung religiös bestimmbar, wo man ihn dann am bezeichnendsten das Gewissen nennen könnte.

[2]) Es wird indes, bei dem einerseits vagen und andrerseits viel-, ja allumfassenden Sinne, in welchem im gangbaren Sprachgebrauch vom „Gewissen" geredet wird, geraten sein, uns dieses Terminus zu enthalten.

[3]) Daher sind uns grade die Frische des religiösen Gefühls und die Regsamkeit des religiösen Triebes (des Gewissens) die charakteristischen Symptome von der Lebendigkeit der Frömmigkeit.

potenzen im allgemeinen aufgestellt worden sind, alle auch von denselben, wie sie die religiös bestimmten sind, insbesondre. [§ 178.]

§ 142. Da bei der normalen moralischen Entwickelung Sittlichkeit und Frömmigkeit, und mithin auch Verstandesbewußtsein und Gottesbewußtsein auf der einen Seite, und Willensthätigkeit und Gottesthätigkeit auf der andern sich schlechthin decken, so kongruieren nun auch, nämlich unter der angegebenen Voraussetzung, insbesondere die sittliche Empfindung und das religiöse Gefühl, der sittliche Sinn und der religiöse, der sittliche Trieb und der religiöse (das Gewissen), und die sittliche Kraft und die göttliche Mitthätigkeit schlechthin. [§ 179.]

Viertes Hauptstück.

Die inneren Verhältnisse des menschlichen Einzelwesens in ihrer Entwickelung.

§ 143. Als das persönliche Tier kann der Mensch, wie das Tier überhaupt, unmittelbar nur als unentwickelt (aber, wohl zu merken, als unentwickeltes persönliches Tier) ins Leben treten, nur als unentwickeltes Tier mit einem zur persönlichen Bestimmtheit ausdrücklich prädisponierten animalischen, d. h. somatisch-psychischen Naturorganismus (als unmündiges Kind). [§ 180.] Er bringt nicht schon seine Persönlichkeit als aktuelle mit, sondern unmittelbar nur als Anlage, aber als eine Anlage, die sich naturnotwendig entwickelt, nämlich zusammen mit der Entwickelung, welcher sein materieller Naturorganismus, als ein Lebendiges, naturnotwendig unterliegt. Insbesondere bringt er mithin nicht schon wirkliches Verstandesbewußtsein und wirkliche Willensthätigkeit unmittelbar mit auf die Welt, sondern bloß die ausdrückliche Anlage zu ihnen, actu aber nur Empfindung und Trieb. Aus diesen müssen sich Verstand und Wille erst allmählich hervorarbeiten. Es kann ja auch selbstverständlich seine Persönlichkeit (und das gleiche gilt natürlich auch von ihren beiden besonderen Seiten, dem Verstandesbewußtsein und der Willensthätigkeit,) nicht früher vollständig actu in ihm vorhanden sein, bevor nicht ihre kausale Basis, sein materieller Naturorganismus in seiner Vollständigkeit gegeben ist, was erst mit dem vollständigen Ablauf des natürlichen organischen Wachstums desselben der Fall ist, also nicht vor dem Zeitpunkt seiner organischen Reife. Also erst die

Persönlichkeit des natürlich Erwachsenen ist die wirkliche (aktuelle, effektive) menschliche Persönlichkeit; die des Unerwachsenen ist nur eine erst werdende, also eine nur relative und approximative menschliche Persönlichkeit. Ganz auf die gleiche Weise verhält es sich selbstverständlich auch mit der **Macht** der Selbstbestimmung im Menschen, da sie ja schlechthin durch das Vorhandensein der Persönlichkeit bedingt ist. Auch sie gelangt in ihm nur allmählich aus der bloßen Potentialität zur Aktualität, nämlich eben nach Maßgabe des Vorschreitens seiner materiellen Natur in ihrer natürlichen Entwickelung zu ihrer organischen Reife, und erst mit dem Eintritt dieser ist sie auf vollständige Weise actu in ihm vorhanden. Der Mensch muß also die Entwickelung und die Geschichte des bloßen Tieres gleichfalls durchgehen, nur mit dem wesentlichen Unterschiede, daß dieses lediglich sich entwickelt (auf rein passive Weise), er aber (weil mit seiner Persönlichkeit zugleich und verhältnismäßig seine Macht der Selbstbestimmung sich in ihm aktualisiert) zugleich sich selbst entwickelt (auf aktive Weise), und zwar dies in stetig sich steigerndem Maße.[1]) [§ 180.]

§ 144. Von vornherein befindet sich sonach in dem menschlichen Individuum seine Persönlichkeit in entschiedener Abhängigkeit von der materiellen Natur, unmittelbar von seiner eigenen animalischen (somatisch-psychischen), mittelbar (mittelst eben dieser) aber auch von der äußeren. Allein wie dieser primitive Stand des Verhältnisses dem Begriff des persönlichen Geschöpfs direkt widerspricht, und mithin die direkte Umkehrung desselben sich als unbedingte moralische Forderung stellt, so ist diese Umkehrung bereits in den materiellen Naturverhältnissen des Menschen ausdrücklich angelegt, und bei der völligen moralischen Normalität vollzieht sie sich in ihm bereits vermöge seiner organischen Entwickelung zur natürlichen (somatischen und psychischen) Reife selbst allmählich, und zwar in stetiger Weise. Zunächst ist die Entwickelung des menschlichen Kindes allerdings die Entwickelung des unentwickelten (persönlichen) Tieres zum entwickelten, die successive Entfaltung seiner materiellen animalischen Natur in

[1]) Auch das persönliche Tier ist (eben als Tier) ein sich aus sich selbst heraus entwickelndes; es durchgeht den animalischen Entwicklungsprozeß, in welchem Leib und Seele sich gegenseitig bestimmen, aber in diesem Entwickelungsprozeß tritt in ihm die Seele je länger, desto vollständiger als die persönliche, als die mit Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit begabte auf.

dem materiell organischen Wachstum. Indem nun dieselbe in ihrem Wachstum sich immer weiter expandiert (sich immer breiter macht), scheint sie damit ihre Macht nur immer höher zu steigern, und die Persönlichkeit immer vollständiger zu okkupieren. Allein in Wahrheit ist doch der Erfolg der gerade entgegengesetzte. Denn indem im Menschen seine materielle Natur solchergestalt allmählich sich aus sich selbst herausentfaltet, muß sie es wegen ihrer Verbindung mit seiner Persönlichkeit (wenngleich einer vorerst nur approximativen und deshalb relativ unkräftigen Persönlichkeit) unter irgend einer bestimmenden Einwirkung dieser thun, d. h. indem sie sich immer vollständiger expandiert, muß sie sich zugleich immer vollständiger zum Sinn und zur Kraft organisieren, und folglich immer durchgreifender sich der Persönlichkeit zueignen. Und zwar, indem so vermöge der sich immer tiefer durchführenden Organisation der kanfalen Basis der Persönlichkeit diese sich in sich selbst immer mehr aktualisiert, und der Angemessenheit zu ihrem Begriff sich immer mehr annähert, wird ihre bestimmende Einwirkung auf ihre sich wachstümlich immer mehr ausbreitende materielle Natur mit der Länge der Zeit eine immer wirksamere, und hat sie folglich eine immer höher gesteigerte Organisation derselben zur Folge. Gerade mittelst des Naturprozesses ihres organischen Wachstums wird also die materielle Natur je länger desto mehr ein immer vollkommneres Organ der Persönlichkeit, und entläßt mithin diese immer vollständiger aus der Abhängigkeit von ihr. Auf der anderen Seite wird nun freilich die Persönlichkeit mit der zunehmenden Expansion der materiellen Natur auch wieder immer durchgreifender durch diese bestimmt. Aber sie wird es je länger desto mehr durch sie als ein immer vollendeteres organisches System von Sinnen und Kräften, also als ein immer vollständiger eigentümlich für sie selbst (die Persönlichkeit) geeignetes Organ, als ihr selbst (der Persönlichkeit) immer vollständiger zugeeignete. Die Persönlichkeit wird also zwar allerdings immer durchgreifender von ihrer materiellen Natur bestimmt, aber von ihr, wie sie bereits immer vollständiger in ihren eigenen (der Persönlichkeit) Dienst (in ihre eigene Funktion) getreten, von ihr beherrscht, und zum Werkzeug und zur Waffe gegen sich (die materielle Natur) selbst zugerichtet ist, mithin auf eine ihrem (der Persönlichkeit) eigenen Begriff je länger desto mehr spezifisch entsprechende Weise. Auch von dieser Seite her ist demnach der natürliche Entwickelungsprozeß des

menschlichen Individuums schon an sich selbst eine stetige Förderung der Entwickelung seiner Persönlichkeit, und eine stetige Steigerung ihrer Macht. Auf diesem Wege kommt in ihm unmittelbar zugleich mit seiner natürlichen organischen (somatisch-physischen) Reife[1]) auch die Aktualität seiner Persönlichkeit vollständig zustande, mit ihr aber das Gleichgewicht zwischen der Macht der Persönlichkeit und der der materiellen Natur in ihm, welches die Möglichkeit, diese schlechthin durch jene zu bestimmen, und somit die Lösbarkeit der moralischen Aufgabe bedingt, kurz, die wirkliche Macht der Selbstbestimmung, kraft welcher dann im Menschen von diesem Punkt der organischen Reife an jenes bloße Gleichgewicht zwischen den beiden Elementen seines Seins nach und nach in das immer unbedingtere Übergewicht seiner Persönlichkeit über seine materielle Natur umschlagen soll. Mit dieser Umstellung des von vornherein verkehrten Verhältnisses der Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens zu seiner eigenen materiellen animalischen Natur ist nun aber unmittelbar zugleich auch das Verhältnis desselben zu der ihm äußeren Natur in der zu fordernden Weise umgestellt. Indem der Mensch seiner eigenen materiellen Natur mächtig geworden, ist er auch der ihm äußeren materiellen Natur mächtig geworden. Denn indem sein eigener materieller Naturorganismus vollständig Organ seiner Persönlichkeit wird, erhält diese ja an ihm das Werkzeug zu ihren Funktionen auf die äußere materielle Natur, um sich diese allmählich vollständig zuzueignen, soweit sie nämlich in den Bereich seiner individuellen Daseinssphäre fällt.[2]) [182, 183.]

§ 145. Daß in dem menschlichen Einzelwesen die anfängliche Übermacht seiner materiellen animalischen Natur über seine Persönlichkeit vermöge seiner natürlichen Entwickelung selbst allmählich aufgehoben wird, in der Art, daß mit seiner vollen organischen Reife die wirkliche Macht der Selbstbestimmung eintritt, dieser Erfolg ist jedoch, da der Prozeß dieser Entwickelung wesentlich zugleich ein Sichselbstentwickeln desselben (des menschlichen Einzelwesens) ist, schlechterdings bedingt durch die Normalität seines eigenen moralischen

[1]) Grade mit ihr deshalb, weil mit ihr in der materiellen menschlichen Natur des Individuums die Organisation vollständig durchgeführt ist, worauf ja eben die persönliche Bestimmtheit kausaliter beruht.

[2]) Von dem Zeitpunkt seiner organischen Reife an kann der Mensch sich selbst erhalten, und braucht er sich nicht mehr von außenher erhalten zu lassen.

Verhaltens unter jener Entwickelung. Dies will sagen: Dadurch, daß seine Persönlichkeit — die während dieses Entwickelungsstadiums selbst eine noch relativ unwirkliche, und daher unvermögend ist, ihre materielle animalische, und als solche sinnlich-selbstsüchtige Natur, schlechthin zu bestimmen, vielmehr selbst noch relativ unter einer wirklichen materiellen Naturnotwendigkeit steht, und folglich unvermeidlich bestimmende Einwirkungen von ihrer materiellen animalischen Natur erleidet — wo dies geschieht, immer nur einfach durch sie bestimmt werde, nie aber, soweit sie bereits actu da ist, sich durch dieselbe bestimmen lasse — indem sie nämlich mit ihrer eigenen Macht der Selbstbestimmung, soweit sie jeweils bereits aktuell ist, dem Siebestimmen derselben beitritt — oder daß ihr durch dieselbe Bestimmtwerden allezeit nur ein materiell naturnotwendiges sei, d. h. ein bewußtloses und willenloses, nie ein moralisch gesetztes oder ein wirkliches Eingehen auf ihren Impuls durch einen Akt der (wenngleich nur erst annäherungsweisen) Selbstbestimmung, worin dann eben die kindliche Unschuld besteht. Denn durch ein solches Zustimmen zu dem Impulse ihrer materiellen animalischen Natur und Eingehen auf denselben würde die Persönlichkeit selbst die Macht derselben über sie je länger desto höher steigern.

§ 146. Die angegebene Bedingung setzt nun aber in der Persönlichkeit des noch unerwachsenen menschlichen Einzelwesens, die doch ausdrücklich als eine noch relativ unwirkliche angenommen wird, voraus das Vorhandensein eines wirklichen, d. h. eines klaren und deutlichen Bewußtseins, einerseits um den Antrieb der materiellen animalischen Natur als diesen, und andrerseits um ihn als einen sinnlich-selbstsüchtigen und damit der Persönlichkeit widerstreitenden, kurz moralisch abnormen, und damit zugleich um die moralische Forderung, demselben, und zwar namentlich, wie er eben in dem einzelnen konkreten Falle hervortritt, keine Folge zu geben, mit einem Worte das Bewußtsein um das moralisch Abnorme als solches, um das Böse als solches. Denn ohne dieses Bewußtsein würde das natürlich unreife Individuum sich unvermeidlich durch Unwissenheit und Irrtum, die seinerseits völlig unverschuldete wären, in die moralische Abnormität, in aller Unbefangenheit in das Böse hineinverstricken. Ein solches Bewußtsein ist nun aber natürlich wieder nicht möglich ohne die volle Aktualität (Wirklichkeit) oder Reife des Verstandesbewußtseins überhaupt, und folglich weiterhin der Persönlichkeit selbst; diese wird ja

eben aus dem noch nicht zu seiner natürlichen Reife gediehenen menschlichen Einzelwesen durch seinen Begriff selbst ausdrücklich ausgeschlossen, denn dieser involviert bestimmt, daß die Persönlichkeit desselben eine noch relativ unwirkliche ist. Demnach ist es unmöglich, daß durch die Entwickelung des natürlich unreifen menschlichen Individuums für sich allein die natürliche Reife seiner Persönlichkeit in normaler Weise, und mithin die volle Aktualität der Macht der Selbstbestimmung je in ihm zustande komme. Vielmehr ist die Erreichung dieses Erfolgs nur in dem einzigen Falle denkbar, wenn die Entwickelung des menschlichen Einzelwesens zu seiner natürlichen organischen Reife unter der Potenz einer fremden, bereits natürlich reifen, und zwar in normaler Weise gereiften, menschlichen Persönlichkeit von statten gehen würde, nämlich in der vollständigen Dependenz von einer solchen, so daß es in seiner Entwickelung durchweg von ihr bestimmt würde (nämlich in der oben geforderten Weise), mit einem Wort nur in dem Fall und nur vermöge der Erziehung, und zwar der normalen Erziehung des unerwachsenen Individuums. Nur eine solche Erziehung kann das noch unreife menschliche Individuum vor der unfreiwilligen Verstrickung in die Sünde und Ungerechtigkeit bewahren. Allein die Möglichkeit einer solchen Erziehung, nämlich einer wirksamen, ist selbst wieder objektiv bedingt durch eine unumgängliche Voraussetzung. Es kommt nämlich auf die wirkliche, d. h. auf die willige, nicht lediglich zwangsweise und sonach bloß äußerliche, darum aber moralisch bedeutungslose, Unterordnung der natürlich unreifen Persönlichkeit unter die natürlich reife an, namentlich darauf, daß die erstere die Belehrung der letzteren über das Böse auf ihre Auktorität hin gläubig annehme. Soll nun aber eine solche Folgeleistung stattfinden, so kann sie nicht lediglich vermöge einer persönlichen oder moralischen Selbstbestimmung des noch unerwachsenen Individuums erfolgen, weil ja in diesem die Macht der Selbstbestimmung (Verstand und Wille) eben noch gar nicht vollständig vorhanden ist. Daß es wirklich zu ihr komme, ist vielmehr nur unter der Voraussetzung denkbar, daß zugleich eine materielle Naturnotwendigkeit zu ihr mitwirke, mithin daß sie schon materiell (sinnlich) angelegt sei, nämlich als natürlich gegebene (angeborene) Abhängigkeit, aber nicht lediglich physische, sondern zugleich auch persönliche Abhängigkeit des natürlich unreifen Individuums von dem natürlich reifen. Eine solche natürlich angelegte Dependenz von der reifen

Persönlichkeit Anderer bringen nun aber in der That, von den Protoplasten abgesehen, alle menschlichen Einzelwesen mit auf die Welt vermöge ihres materiellen Naturzusammenhanges mit ihren Erzeugern in der in diesem begründeten natürlichen kindlichen Pietät. Die geforderte Dependenz der unreifen Persönlichkeit von der reifen läßt sich weder in bloß materiell (sinnlich) natürlicher Weise (denn es handelt sich ja um eine persönliche, um eine moralische Dependenz), noch in bloß moralischer Weise (denn die unmündige Persönlichkeit ist als eine erst annäherungsweise eines Akts vollständiger Selbstbestimmung unfähig) bewirken, sondern nur durch die Verbindung beider Weisen, aber (da diese an sich sich gegenseitig ausschließen) eine solche Verbindung, die wirkliche Durchdringung beider ist. Die kindliche Pietät beruht auf einer solchen Durchdringung eines materiellen Naturzuges und eines moralischen Antriebes. Kraft dieser kindlichen Pietät, in der ein natürlicher Zug der Liebe und ein natürlicher Zug der Scheu, und mit ihr des Gehorsams, sich durchdringen, steht die natürlich unreife Persönlichkeit des Kindes von Hause aus zu der natürlich reifen Persönlichkeit seiner Eltern auf eine ganz eigentümliche Weise, die einerseits eine materiell (sinnlich) naturnotwendige, und andrerseits nicht minder auch eine persönliche oder moralische ist, im Verhältnis der Dependenz, und zwar einer willigen Dependenz. Einzig auf dieser kindlichen Pietät, die deshalb die natürliche menschliche Grundtugend ist, beruht die Möglichkeit aller (erfolgreichen) Erziehung; und eben aus diesem Grunde kann diese [1]) auch nur in der Familie und auf der Basis des Familienverhältnisses wahrhaft stattfinden. [§ 184.]

§ 147. Mit seiner organischen Reife ist in dem menschlichen Einzelwesen die wirkliche Persönlichkeit actu vorhanden. Dasselbe ist mithin von diesem Zeitpunkt an wirklich Person, und bestimmt sich wirklich selbst, d. h. es ist mündig. [§ 185.]

§ 148. Indem mit dem Eintritt seiner organischen Reife in dem menschlichen Einzelwesen Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit als wirkliche vorhanden sind, finden sie sich einander gegenüber in einem Verhältnisse. Dieses Verhältnis ist, dem Begriff ihrer Genesis zufolge, das einer teilweisen oder relativen Einheit. Sie sind einander keineswegs mehr völlig fremd, aber sie sind gleichwohl

[1]) Am entschiedensten gilt dies von ihr natürlich in ihren frühesten Stadien.

auch noch nicht in vollständiger Zusammenstimmung in einander. Ein Anfang zu einer wirklichen inneren Einheit beider ist allerdings bereits gemacht. Denn in demselben Verhältnisse, in welchem in dem menschlichen Individuum im Laufe des seiner organischen Reife vorangehenden Entwickelungsstadiums Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit immer mehr zur Aktualität gelangen, treten sie notwendig auch in ein Verhältnis zu einander, und vollziehen dieses in der Art, daß sie gegenseitig sich aufeinander beziehen und einander bestimmen, hierdurch aber sich miteinander vermitteln und gegenseitig sich aufnehmen und ineinander eingehen zu innerer Einheit. Allein es liegt im Begriff der Sache selbst, daß dieses Werk so lange nicht wirklich zum Ziele gelangen kann und bei einer bloßen Annäherung stehen bleiben muß, als die beiden Faktoren sich selbst noch im Stande bloß relativer Aktualität befinden, und folglich auch für das Individuum eine vollkräftige Selbstbestimmung noch unmöglich ist, was ja bis zum Abschluß der organischen Reife eben der Fall ist; vollständig gelingen kann ihnen ihre Arbeit hieran erst, sobald sie beide wirklich actu da sind. Diese Bedingung ist nun eben mit dem gedachten Zeitpunkt gegeben, und so stellt sich also in ihm dem menschlichen Einzelwesen sofort die Aufgabe, das angefangene Werk vollends zur Vollendung fortzuführen — also dadurch, daß es, nachdem es jetzt einer wirklich vollkräftigen Selbstbestimmung fähig geworden ist, kraft dieser in sich fort und fort Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit sich gegenseitig bestimmen läßt, beide miteinander zu schlechthiniger Einheit vermittele und damit in sich (in seinem Sein) schließlich die absolute Zentralität und Einheit vollziehe, welche durch seinen Begriff als persönliches Wesen unerbittlich gefordert wird. Eben damit kommt dann in ihm auch seine Persönlichkeit erst zum wirklichen Abschluß ihrer Entwickelung, weil zu ihrer absoluten Vollendung in sich selbst. Erst hiermit ist in ihm das persönliche Geschöpf wirklich fertig.

§ 149. Mit dem wirklichen Vorhandensein der Persönlichkeit sind in ihm nunmehr auch das Verstandesbewußtsein und die Willensthätigkeit wirklich vorhanden. Allein das Verhältnis beider zueinander ist keineswegs schon vollständig das durch ihren Begriff, d. h. letztlich durch den Begriff der Persönlichkeit geforderte. Dieser Begriff, als der der absoluten aktiven Zentralität und zentralen Punktualität des Einzelseins in sich selbst, fordert in der Persönlichkeit eine schlechthinige Einheit, und sofern die Persönlichkeit wesentlich in sich selbst zweiseitig ist, Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit, die schlechthinige Einheit eben dieser beiden, ihr absolutes Ineinandersein. In dieser finden wir aber dieselben auf dem gegenwärtigen Punkte bei weitem noch nicht. Sie sind auf ihm zwar miteinander verbunden, aber bei weitem noch nicht in vollständigem Maße auf innerliche Weise, zu einer inneren, für einander vermittelten Einheit verknüpft, vielmehr zum großen Teil nur erst äußerlich, in bloß unmittelbarer Einigung zu bloßer Indifferenz. Daher sie noch großenteils außereinander sind und fungieren, und bloß nebeneinander hergehen. Das Gleiche gilt dann selbstverständlich auch im besonderen von den näher bestimmten Formen, unter welchen beide auftreten, also von der Empfindung und dem Sinne auf der einen Seite, und dem Triebe und der Kraft auf der anderen. Mit guter Absicht ist übrigens hier überall nur von dem teilweisen Mangel der wirklichen oder innerlichen oder vermittelten Einheit der beiden Seiten der Persönlichkeit die Rede. Ein Anfang zu einer solchen ist nämlich auf diesem Punkte allerdings bereits gemacht. Denn in demselben Maße, in welchem im Menschen im Laufe seiner natürlich-moralischen Entwickelung eben vermöge dieser Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit zur Aktualität gelangen, treten sie auch mit Naturnotwendigkeit zueinander in ein Verhältnis, in welchem sie sich gegenseitig aufeinander beziehen und einander bestimmen, hierdurch aber sich miteinander vermitteln und gegenseitig sich aufnehmen und ineinander eingehen zu innerer Einheit. Aber es liegt in dem Begriff der Sache, daß dieses Werk so lange nicht wirklich zum Ziele kommen kann und bei einer bloßen Annäherung stehen bleiben muß, wie die beiden Faktoren selbst sich noch im Stande bloß relativer Aktualität befinden, was ja bis zum Eintritt der organischen Reife eben ihr Fall ist. Erst von dem Zeitpunkt an, da sie beide vollständig actu da sind, kann ihre Arbeit an ihrer Vermittelung miteinander zu schlechthin vollzogener innerer Einheit wirklich vollständig gelingen. Und diese Arbeit, das bisher nur Angefangene zur absoluten Vollendung fortzuführen, stellt sich ihnen nun eben hier als Aufgabe. Die Aufgabe selbst nämlich kann schlechterdings nicht erlassen werden. Denn so lange in dem Individuum die (freilich wesentlich dichotomische) menschliche Persönlichkeit in diesem Dualismus von Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit als

gegeneinander (in irgend einem Maße) innerlich fremder hangen bleibt, so lange in ihm noch nicht beide schlechthin ineinandergearbeitet sind, so lange ist in ihm seine Persönlichkeit noch nicht vollendet, so lange ist es noch gar nicht wirklich fertig als persönliches Geschöpf. Gelöst werden kann aber diese Aufgabe nicht vermöge eines materiellen Naturprozesses, weil ja beide, Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit, dies grade nur dadurch sind, daß sie über jede sie an und für sich bestimmende Einwirkung der materiellen Natur auf sie hinausgerückt sind, sondern nur vermöge eines moralischen Prozesses. Eine wirkliche ist die schlechthinige Einheit jener beiden nur als eine durch die menschliche Persönlichkeit selbst, d. h. moralisch gesetzte. Die Persönlichkeit kann daher nicht ruhen im Individuum, bevor sie nicht die noch zurückgebliebene Inkongruenz mit ihrem Begriff vollends überwunden, und die durch diesen unbedingt geforderte absolute Einheit in sich selbst thatsächlich vollzogen hat. Eben zu diesem Ende konzentriert sie sich unabläßig in sich, und nur dazu geht sie momentan aus sich selbst heraus, um sich, gleichsam ausholend, mit verstärkter Energie in sich selbst zurückwerfen und zusammennehmen zu können. [§ 186.]

§ 150. Zu ihrer absoluten Einheit vermitteln sich Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit dadurch, daß sie, sich gegenseitig aufeinander beziehend, sich gegenseitig bestimmen. In diesem ihrem sich gegenseitig Bestimmen, in diesem Prozeß des gegenseitigen sich Bestimmens des Verstandesbewußtseins und der Willensthätigkeit, durchlaufen beide je zwei besondere Momente, die sich bestimmt gegen einander abheben. Das Nächste ist nämlich dabei auf beiden Seiten, daß der bestimmt werdende Faktor sich durch den bestimmenden bestimmen, ihn auf sich wirken läßt, sich gegen ihn rezeptiv verhält, und ihn so in sich aufnimmt. In diesem ersten Moment erscheint er daher nicht als er selbst, sondern unter der Potenz des ihn bestimmenden Faktors. Aber dieses Sichbestimmenlassen des bestimmtwerdenden Faktors ist kein Aufgehobenwerden desselben, sondern in seinem Bestimmtwerden durch den anderen Faktor erhält er sich selbst gegen diesen dadurch, daß er denselben sich wirklich aneignet (assimiliert), und kehrt daher aus demselben, bereichert durch die von jenem empfangene Einwirkung, wieder zu sich selbst zurück, oder stellt sich wieder als er selbst her. [§ 187.]

§ 151. Indem nun auf der einen Seite das Verstandesbewußtsein durch die Willensthätigkeit bestimmt wird, wird es willensthätiges Verstandesbewußtsein. Hierbei ist das erste Moment dieses: Das Verstandesbewußtsein tritt unter die Potenz der Willensthätigkeit. Diese bethätigt also dasselbe, und zwar auf willensmäßige, d. h. aktive, spontane Weise. Sie hebt seine Ruhe auf, es wird durch sie aus seiner Unthätigkeit aufgeweckt und in Thätigkeit versetzt, nämlich, wie gesagt, in eine wirklich aktive, spontane. Diese seine Thätigkeit kann nun keine andere sein, als die seinige, die ihm eigentümliche Funktion, d. i. die logische, das Denken. Ihr Objekt aber kann kein anderes sein, als der jedesmal gegebene Inhalt des Verstandesbewußtseins. Diesen also unterscheidet das Verstandesbewußtsein denkend von sich selbst, stellt ihn aus sich heraus, und macht ihn zum Objekt für sich, d. i. für das Denken, für die logische Funktion, d. h. mit andern Worten, es behandelt ihn dialektisch, es analysiert und bearbeitet ihn logisch. Diese eben beschriebene logische Funktion ist aber mit einem Wort das Urteilen. So ist also die Funktion des Verstandesbewußtseins in seinem Bestimmtwerden durch die Willensthätigkeit im ersten oder analytischen Moment dieses Hergangs das Urteilen. Allein eben indem das Verstandesbewußtsein solchergestalt unter der Potenz der es bethätigenden Willensthätigkeit seinen aus sich herausgesetzten Inhalt denkend durchdringt und bewältigt, reflektiert es denselben zugleich wieder in sich zurück, nämlich mittelst des Schließens (welches nur ein Urteilen höherer Potenz ist), und faßt ihn von Neuem, jedoch nunmehr in neuer Weise (Bestimmtheit) in sich, d. i. in die Einheit des Bewußtseins, unmittelbar zusammen, mit einem Worte es begreift ihn. Damit aber hat es sich aus seinem Bestimmtwerden durch die Willensthätigkeit zu seiner Ruhe in sich selbst wieder hergestellt. Im zweiten oder synthetischen Moment des Bestimmtwerdens des Verstandesbewußtseins durch die Willensthätigkeit ist sohin die Funktion des ersteren das Begreifen. [§ 188.]

§ 152. Auf der anderen Seite wird die Willensthätigkeit durch das Verstandesbewußtsein bestimmt. Damit wird sie verstandesbewußte (verständig-bewußte) Willensthätigkeit. Hierbei ist nun das erste Moment dieses, daß die Willensthätigkeit unter die Potenz des Verstandesbewußtseins tritt. Sie wird also vom Verstandesbewußtsein vorerst als Thätigkeit sistiert und genötigt, es in ihr sein eigentümliches Werk, das Denken, ausüben zu lassen, stille zu stehn und ihm Gehör zu geben. So nimmt sie denn also die

Funktion des Verstandesbewußtseins, das Denken, in sich auf, und gestaltet sich zur denkenden Willensthätigkeit, zu einem denkenden Wollen, d. i. zu einem Wollen, das denkend will, nämlich einerseits (klar und deutlich) Gedachtes will, und andrerseits sich selbst (sein Wollen) denkt, näher zu einem zwecksetzenden, einem teleologischen Wollen (denn der Begriff als gewollter ist eben der Zweck). Dieses Wollen ist aber der Entschluß. Und so ist denn die Funktion der Willensthätigkeit in ihrem Bestimmtwerden durch das Verstandesbewußtsein im ersten oder analytischen Moment dieses Hergangs das Sichentschließen. Allein eben indem die Willensthätigkeit (unter dem Druck des Verstandesbewußtseins) sich entschließt, wirft sie damit zugleich die Gewalt, die das Verstandesbewußtsein ihr angethan hat, sie als Thätigkeit anhaltend, wieder ab, und stellt sich aus der ihr aufgenötigten Ruhe wieder zur Thätigkeit her, oder setzt sich wieder in den Fluß in der That, in die der Entschluß, der ja eben Entschluß der That ist, unmittelbar umschlägt. Im zweiten oder synthetischen Moment des Bestimmtwerdens der Willensthätigkeit durch das Verstandesbewußtsein ist demnach die Funktion der ersteren das Thun. Auf beiden Seiten der Persönlichkeit können die beiden Momente, das analytische und das synthetische, nie das eine schlechthin ohne das andere vorkommen, weil dies eine absolute Unkräftigkeit des bestimmt werdenden Faktors, entweder dazu, sich bestimmen zu lassen, oder dazu, in seinem Sichbestimmenlassen sich selbst zu behaupten (welches beides der Sache nach untrennbar ist), voraussetzen würde, d. i. einen absoluten Defekt desselben, in welchem Falle dann der ganze Prozeß überhaupt unmöglich wäre, und es mithin zu gar keinem von beiden Momenten kommen könnte.[1]) Die Vollkommenheit des Verhältnisses aber besteht darin, daß beide zusammengehörige Momente schlechthin zusammengegeben sind, einerseits das Urteil und der Begriff, und andrerseits der Entschluß und die That.

§ 153. Die Normalität des moralischen Prozesses vorausgesetzt, entwickeln sich im Individuum beide, das Verstandesbewußtsein und die Willensthätigkeit, gleichmäßig, und sie gehen mithin auch stetig immer vollständiger gegenseitig in einander ein in ihrem sich gegenseitig Bestimmen. Ihr sich gegenseitig Bestimmen vollzieht

[1]) Auch davon ganz abgesehen, daß das zweite Moment selbstverständlich nur unter der Voraussetzung des ersten, und zwar eben als die Folge desselben, gegeben sein kann.

sich aber, wie sich eben gezeigt hat, durch ein gegenseitiges ineinander Übergehen ihrer Funktionen. Bis zur Vollendung seiner moralischen Entwickelung jedoch sind in dem Individuum Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit immer nur relativ ineinander, und also auch relativ außereinander, wiewohl in verschiedenem Maße. Von dem Beginn seiner moralischen Entwickelung ab bis zu ihrem Vollendungspunkte hin prävaliert daher in jedem einzelnen moralischen Momente bestimmt entweder das Verstandesbewußtsein oder die Willensthätigkeit, und jeder solche Moment ist bestimmt a potiori ein Moment entweder des Verstandesbewußtseins oder der Willensthätigkeit. [§ 190.]

§ 154. Das eben von dem Verhältnis zwischen dem Verstandesbewußtsein und der Willensthätigkeit überhaupt Gesagte gilt gleichmäßig auch von den besonderen Grundformen beider, unter denen allein sie in concreto vorkommen, von dem Verhältnis einmal zwischen der Empfindung und dem Triebe, und das andere Mal zwischen dem Sinne und der Kraft. Von dem Beginn der moralischen Entwickelung an gehen Empfindung und Trieb, indem sie immer nur miteinander gegeben sind, je länger desto vollständiger ineinander ein, und zwar vermöge des sich stets wiederholenden gegenseitigen Ineinanderübergehens ihrer Funktionen, und ebenso Sinn und Kraft. Der Übergang der Empfindung in den Trieb ist der Affekt im weiteren Sinne des Wortes (im Unterschiede vom pathologischen Affekt), der Übergang des Triebes in die Empfindung ist das Verlangen (unter seiner negativen Form der Schauder, das Grauen); der Übergang des Sinnes in die Kraft (der Sinnesfunktion in die Kraftäußerung, die Wirksamkeit des Sinnes als Kraft) ist die Anstrengung, und der Übergang der Kraft in den Sinn (der Kraftäußerung in die Sinnesfunktion, die Wirksamkeit der Kraft als Sinn) ist die Aufmerksamkeit. [§ 191.]

§ 155. Da in der Empfindung und dem Triebe die Persönlichkeit zur materiellen Natur im Abhängigkeitsverhältnisse steht, und sie mithin primitiv sinnliche, und als solche moralisch zu negieren und erst durch die Persönlichkeit zu bestimmen und unter ihre Potenz zu bringen, d. h. zu moralisieren sind, so gilt dasselbe auch von dem Affekt und dem Verlangen, in welchen beide ineinander übergehn. Der Übergang der Empfindung als bloße Empfindung (nicht als Gefühl) in den bloßen Trieb (nicht in die Begehrung) ist der sinnlich-selbstsüchtige Affekt oder die Wut, und zwar teils unter der Form

der Lust, teils unter der des Schmerzes. Moralisiert ist er der Übergang der Empfindung als Gefühl in den Trieb als Begehrung, d. i. der moralische oder geistige Affekt oder die Gemütserhebung (émotion), und zwar, wenn die Empfindung die Form der Lust hat, das Entzücken (bezw. die Bewunderung), wenn sie die Form des Schmerzes hat, die Rührung. Ebenso der Übergang des Triebes als bloßen Triebes (nicht als Begehrung) in die bloße Empfindung (nicht das Gefühl) ist das sinnlich-selbstsüchtige Verlangen oder die Begierde. Moralisiert ist er der Übergang des Triebes als Begehrung in die Empfindung als Gefühl, d. i. das moralische oder geistige Verlangen oder das Interesse. [§ 192.]

§ 156. Die Vollendung des Verhältnisses zwischen der Empfindung und dem Triebe sowohl, als auch dem Sinne und der Kraft besteht in dem vollständigen Ineinandersein einmal der Empfindung und des Triebes, und fürs andre des Sinnes und der Kraft, so daß in beiden Paaren jedes der beiden Glieder des Verhältnisses eben kraft seiner eigenen Wirksamkeit unmittelbar die volle Wirksamkeit des andern Gliedes hervorruft, und so unmittelbar vollständig in das andere umschlägt. Auf diesem Punkte fallen daher Affekt und Verlangen auf der einen Seite, und Aufmerksamkeit und Anstrengung auf der anderen gänzlich weg. Vor der Vollendung der moralischen Entwickelung kann es jedoch nur Annäherungen an jenes absolute Gleichgewicht geben. Das approximative habituelle Ineinandersein von Empfindung und Trieb ist die Neigung,[1]) das von Sinn und Kraft das Vermögen. Wiegt in dem approximativen habituellen Ineinandersein der Empfindung und des Triebes die Empfindung vor, so ist die Neigung die Stimmung, wiegt darin der Trieb vor, so ist sie die Richtung. Wiegt in dem approximativen habituellen Ineinandersein des Sinnes und der Kraft der Sinn vor, so ist das Vermögen das Wertgebungsvermögen, d. i. das Vermögen, die Wirkungen der Kraft zu erkennen, wahrzunehmen, wiegt darin die Kraft vor, so ist es das Einbildungsvermögen (Imaginationsvermögen), d. i. das Vermögen, die Wirkung des Sinnes, d. h. das Erkenntnisprodukt, zu bilden, näher abzubilden, nachzubilden. [§§ 193, 194.]

[1]) Die wegen der der Empfindung wesentlichen doppelten Form, der positiven und der negativen (Lust und Schmerz), wesentlich unter doppelter Gestalt, sowohl der positiven, der eigentlichen Neigung, als der negativen, der Abneigung, auftritt.

§ 157. Da im Laufe der moralischen Entwickelung in dem menschlichen Einzelwesen die Persönlichkeit unter der doppelten Bestimmtheit, der individuellen und der universellen, auftritt, so gehen auch die Vermögen in den gleichen Unterschied auseinander, und jedes von beiden nimmt in concreto die Doppelform, die individuelle und die universelle, an. Das Einbildungsvermögen ist als individuell bestimmtes die Phantasie, als universell bestimmtes das Vorstellungsvermögen, und das Wertgebungsvermögen ist als individuell bestimmtes der Geschmack, und als universell bestimmtes das Schätzungsvermögen.[1]) Je gebildeter diese vier Vermögen sind, desto vollständiger gehen das eine Mal Phantasie und Geschmack, und das andere Mal Vorstellungsvermögen und Schätzungsvermögen in die Einheit zusammen, weil nämlich dann in dem die Vermögen überhaupt konstituierenden Ineinandersein von Verstandessinn und Willenskraft die Vollständigkeit des Ineinanderseins dieser beiden Faktoren und ihr Gleichgewicht desto näher erreicht ist.[2])

§ 158. Da in dem menschlichen Individuum auch das bloß annäherungsweise Ineinandersein von Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit erst das Produkt seiner moralischen Entwickelung ist, so sind die Neigungen und die Vermögen moralische Vollkommenheiten, wie denn auch beide weder angeboren werden, noch durch die bloße Naturentwicklung entstehen können, sondern sich ganz allmählich bilden, und zwar genau nach Maßgabe der Richtung, welche die moralische Entwickelung des Individuums nimmt.

§ 159. Je weiter die moralische Entwickelung, als normale, fortschreitet, und je vollständiger mithin Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit, und näher einmal Empfindung und Trieb, und das andere Mal Sinn und Kraft, ineinander sind, desto mehr tritt auch in diesem ihrem Ineinandersein das Vorwiegen des einen Faktors vor dem anderen zurück. Mit dem Fortschritt der normalen moralischen Entwickelung hält daher gleichen Schritt das Verschwinden des Auseinanderfallens der Neigung in Stimmung und Richtung, und des

[1]) Oder auch das Beurteilungsvermögen (aber nicht etwa die Urteilskraft), das eigentümlich geschäftsmännische (kaufmännische) Vermögen.

[2]) Da die beiden konstitutiven Faktoren der Neigung, Empfindung und Trieb, auf der individuellen Seite liegen, die beiden konstitutiven Faktoren der Vermögen, Sinn und Kraft, auf der der universellen Humanität, so gehören die Neigungen der individuellen Seite des menschlichen Einzelwesens an, die Vermögen der universellen.

Vermögens in theoretisches und praktisches Vermögen. Die moralische Vollkommenheit in dieser Beziehung ist, daß die Stimmung möglichst unmittelbar zugleich Richtung ist, und umgekehrt, und das theoretische Vermögen möglichst unmittelbar zugleich praktisches Vermögen, und umgekehrt. Vollständig kann es aber dahin erst mit der Vollendung der moralischen Entwickelung des menschlichen Einzelwesens überhaupt kommen.

§ 160. Da im menschlichen Einzelwesen im Fortgange seiner normalen moralischen Entwickelung die Individualität (auf deren Seite die Neigungen liegen) und die universelle Humanität (der die Vermögen angehören) immer vollständiger in einander gehen, so kommt in ihm in demselben Maße, in welchem diese moralische Entwickelung vorschreitet, auch ein immer vollständigeres Ineinandersein der Neigungen und der Vermögen zustande. Dieses innige sich Durchdringen und mit einander Verwachsen beider ist eine moralische Vollkommenheit. Seine absolute Vollständigkeit kann es aber erst mit der Vollendung des moralischen Prozesses selbst erreichen. [§ 195.]

§ 161. Da es wesentlich zur moralischen Entwickelung des menschlichen Einzelwesens gehört, daß in ihm Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit als moralisch, und zwar in normaler Weise, entwickelte immer inniger in einander eingehen, und ebenso Individualität und universelle Humanität, so liegt in dem stetig wachsenden sich gegenseitig Durchdringen, teils in den Neigungen der Stimmungen und der Richtungen, und in den Vermögen der theoretischen und der praktischen Vermögen, teils der Neigungen und der Vermögen selbst, ein Kriterium von der Lebendigkeit der Moralität in dem Individuum, weil eine unzweideutige Erweisung der Effektivität einer normalen moralischen Entwickelung in ihm. [§ 196.]

§ 162. Die in diesem Abschnitt bisher aufgestellten Sätze gelten von der moralischen Entwickelung des menschlichen Einzelwesens gleichmäßig als sittlicher und religiöser. [§ 197.]

§ 163. In dem Wechselspiel, in welches Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit unter sich treten, gehen sie (vermöge des sich stets wiederholenden in einander Übergehens ihrer Funktionen) fort und fort in einander ein, sich gegenseitig bestimmend, und vollziehen so allmählich ihre wirkliche, innere Einheit. In dieser aber ist das Verstandesbewußtsein die Vernunft, die Willensthätigkeit die Freiheit geworden. [§ 198.]

§ 164. Denken wir nämlich auf der einen Seite das Verstandesbewußtsein als durch die Willensthätigkeit, die es schlechthin in sich aufgenommen, schlechthin bestimmt, so denken wir das schlechthin willensthätige, d. h. das schlechthin aktive und spontane Verstandesbewußtsein oder das schlechthin denkende Bewußtsein, das Bewußtsein, welches die denkende Funktion lediglich als durch die Willensthätigkeit bestimmt vollzieht, lediglich wollend, d. h. näher denken wollend, denkt. Wir denken hier den Verstand als unter der unbedingten Herrschaft des logischen Gesetzes, schlechthin durch das Denkenwollen des denkenden Subjekts bestimmt, als in seiner Funktion schlechthin beherrscht durch den ganz auf das Denkenwollen gerichteten Willen, so daß er diesem in keinem Augenblick entschlüpfen kann. So bestimmt ist aber das Verstandesbewußtsein die Vernunft. Denn eben der Verstand, der schlechthin denken will, und dessen Denken schlechthin beherrscht wird von dem Denkenwollen, nennen wir den vernünftigen Verstand, die Vernunft. Diese ist nicht etwas anderes, als der Verstand, oder das Bewußtsein als Verstand (das Verstandesbewußtsein), sondern sie ist nur der Verstand in seiner absoluten Intensität, die absolute Intensität des Bewußtseins unter seiner höchsten Form, der des Verstandes; sie ist, wie ihr Name besagt, der absolute Sinn, d. h. näher Verstandessinn, das Vermögen, zu vernehmen oder überhaupt wahrzunehmen in seiner Absolutheit. Als das schlechthin durch die Willensthätigkeit bestimmte Verstandesbewußtsein ist die Vernunft aber auch das ausschließend durch sie bestimmte, also deutlicher das ausschließend durch sie bedingte, das ausschließend durch den Willen, nämlich durch den Willen zu denken, denkende Denken, das ausschließend auf dem Denkenwollen ursächlich beruhende, das allein aus dem Denkenwollen herausdenkende, also das schlechthin spontane, mit einem Wort, das aprioriſche Denken, d. h. die Spekulation. Das Spekulieren ist daher wesentlich die eigentümliche Funktion der Vernunft, wie der Verstand in seinem Unterschiede von ihr, der bloße Verstand, wesentlich reflektierender ist, d. h. mit seiner Funktion sich auf ihm äußerlich Gegebenes richtender. In demselben Verhältnis, in welchem das Verstandesbewußtsein sich zur Vernunft erhebt, erwächst ihm die Fähigkeit zum Spekulieren. Übrigens darf dabei nicht übersehen werden, daß die Vernunft, als das vollendete persönliche Bewußtsein in seiner Totalität, mit dem eigentlichen Verstande (Verstandessinne) auch die Empfindung

umfaßt, und es folglich nicht bloß eine Verstandesvernunft, sondern auch eine Gefühlsvernunft giebt oder ein vernünftiges Gefühl, und im Zusammenhange damit, in gewissem Sinne, eine Gefühlsspekulation. [1]) [§ 199.]

§ 165. Auf der anderen Seite haben wir die Willensthätigkeit als durch das Verstandesbewußtsein, das sie schlechthin in sich aufgenommen, schlechthin bestimmt. Wir denken also die schlechthin verstandesbewußte (verständig bewußte), schlechthin denkend wollende, d. h. schlechthin zwecksetzend oder teleologisch thätige Willensthätigkeit. Der Wille, den wir hier denken, will und setzt nur aus dem eigenen schlechthin klaren und deutlichen Verstandesbewußtsein, näher zwecksetzenden Bewußtsein des Subjekts heraus, und schlechthin kraft dieses. Das Wollen und Setzen des Subjekts ist schlechthin bestimmt durch sein Verstandesbewußtsein, schlechthin beherrscht durch dasselbe. Das Subjekt ist hier bei seinem Wollen und Setzen schlechthin dabei mit seinem denkenden Bewußtsein, und es will und setzt nicht anders, als kraft seines schlechthin klaren und deutlichen Denkens. Seine Willensthätigkeit kann also dem schlechthin auf sie gerichteten Verstande keinen Augenblick entschlüpfen; weil sie so schlechthin in der Macht des denkenden Bewußtseins sich befindet, bleibt sie aber auch schlechterdings nicht zurück mit ihrer wirksamen Aktion hinter dem auf das Wollen gerichteten, d. i. dem zwecksetzenden Denken des Subjekts. So bestimmt ist nun aber die Willensthätigkeit die freie, die Freiheit. Denn eben die schlechthin zwecksetzende Willensthätigkeit nennen wir die Freiheit, den Willen, der nichts will, was das Subjekt nicht wirklich als Zweck gesetzt hat, was aber dasselbe als Zweck gesetzt hat, auf schlechthin wirksame Weise will. Die Freiheit ist nicht etwas anderes als der Wille (die Willensthätigkeit), sondern sie ist nur der Wille in seiner absoluten Intensität, die absolute Intensität der Thätigkeit unter ihrer höchsten Form, der des Willens, die absolute Kraft, näher als Willenskraft. Als die schlechthin durch das Verstandesbewußtsein bestimmte Willensthätigkeit ist die Freiheit aber auch die ausschließend durch es bestimmte, also deutlicher die ausschließend durch den Verstand bedingte Willensthätigkeit, das allein auf dem Verstande ursächlich beruhende Wollen, das ausschließend nach Maßgabe des Verstandes, das ausschließend denkend

[1]) In der Vernunft sind Gefühl und Verstand in einander, eins.

Wollen (Zwecke setzen), allein aus dem Denken des Wollens heraus wollende, seinen Inhalt schlechthin aus sich heraus wollende und setzende, das in seinem Bestimmtsein durch das denkende Bewußtsein sich selbst Gesetztseiende, das autonome Wollen, mit einem Wort das apriorische Wollen, d. h. die Autexusie.[1]) Die Autexusie ist daher wesentlich die eigentümliche Funktion der Freiheit. In demselben Verhältnis, in welchem die Willensthätigkeit sich zur Freiheit erhebt, erwächst ihr die Fähigkeit zur Autexusie. Übrigens muß auch hier darauf aufmerksam gemacht werden, daß die Freiheit, als die vollendete persönliche Thätigkeit in ihrer Totalität, mit dem eigentlichen Willen (der Willenskraft) auch den Trieb umfaßt, und es folglich nicht nur eine Willensfreiheit, sondern auch unter der Form des Triebes (selbstverständlich als Begehrung) auftretende Freiheit giebt, oder einen freien (moralischen) Trieb und eine auf ihm beruhende Autexusie.[2]) [§ 200.]

§ 166. Die vollendete Vernunft und die vollendete Freiheit sind durch einen vollendeten, d. i. vollendet geistigen Naturorganismus der Persönlichkeit, näher des Verstandesbewußtseins einerseits und der Willensthätigkeit andrerseits bedingt. Ihre Vollendung können also Vernunft und Freiheit in dem menschlichen Einzelwesen erst mit der Vollendung seines geistigen Naturorganismus oder beseelten Leibes erreichen. Weder mit einem materiellen und somit qualitativ ihr heterogenen, ja sogar ihr widerstreitenden, noch mit einem zwar geistigen, aber in sich selbst noch unfertigen Organismus kann die Persönlichkeit ihre Funktionen auf schlechthin richtige und umfassende Weise vollziehen, d. i. schlechthin vernünftig denken und schlechthin frei (wirksam) wollen. [§§ 201 u. 202.]

§ 167. Die beiden höheren Formen, zu denen in der Entwickelung des menschlichen Einzelwesens sein Verstandesbewußtsein und seine Willensthätigkeit sich potenzieren, Vernunft und Freiheit, sind aber an sich selbst schlechthin ineinander, also (in ihrer Unterschiedenheit) innerlich schlechthin Eins. Als schlechthin Vollendete kongruieren beide schlechthin, und sind schlechthin keine von beiden ohne die andere denkbar. Jede von beiden ist in ihrer Vollendung unmittelbar zugleich die andere. In concreto aber sind sie in dieser

[1]) Der Spekulation korrespondierend.

[2]) Vermöge der Vernunft als Spekulation und der Freiheit als Autexusie (oder Autonomie) erscheint der vollendete Mensch fähig, Organ Gottes zu sein bei seiner sich fortsetzenden schöpferischen Wirksamkeit.

ihrer schlechthinigen Unzertrennlichkeit die schlechthinige Einheit des denkenden oder idealisierenden und des setzenden oder realisierenden Moments der Persönlichkeit, also die geistige Persönlichkeit. Die Vernunft einerseits ist der Gedanke (das Ideelle) als selbstdenkender, oder der Gedanke unter der persönlichen Bestimmtheit, und die Freiheit andrerseits ist das Dasein (das Reale) als selbstsetzendes, oder das Dasein unter der persönlichen Bestimmtheit; die absolute Einheit beider ist mithin absolute Einheit des Gedankens (des Ideellen) und des Daseins (des Realen), d. i. Geist, und zwar unter der persönlichen Bestimmtheit, also persönlicher Geist. In ihrer vollendeten Vernünftigkeit und Freiheit ist denn nun auch in der menschlichen Persönlichkeit (die von vornherein in ihm nur in einer Mehrheit von relativ auseinanderfallenden Funktionen gegeben war,) die durch ihren Begriff geforderte absolut punktuelle Centralität thatsächlich hergestellt, und die Persönlichkeit in sich selbst vollendet. Eben darum schließt sich aber hier der moralische Entwickelungsprozeß des menschlichen Individuums zu seiner absoluten Vollendung ab, indem er in eine schlechthin unteilbare Spitze ausläuft, in der geistigen individuellen Persönlichkeit. Unter der Voraussetzung der reinen Normalität entwickeln sich beide, das Verstandesbewußtsein und die Willensthätigkeit, stetig und folglich auch beide gleichmäßig, jenes zur Vernunft und diese zur Freiheit, und gehen mithin stetig immer vollständiger ineinander ein. [§ 203.]

§ 168. Wegen des schon erörterten Verhältnisses zwischen der Sittlichkeit und der Frömmigkeit in dem Menschen sind in ihm Vernunft und Freiheit wesentlich beides, und zwar schlechthin in Einem, sittliche und religiöse, und es ist mithin die Vernünftigkeit und die Freiheit in ihm wesentlich zugleich seine Qualifikation für das Sein Gottes in ihm, oder für seine Gemeinschaft mit Gott, und diese Gemeinschaft mit Gott selbst, die Qualifikation für ein positives Verhalten Gottes zu ihm und seiner zu Gott, kurz Heiligkeit. Ist die Vernünftigkeit und Freiheit die absolut vollendete, so ist sie als solche die Qualifikation zur absoluten Gemeinschaft mit Gott und diese selbst.[1]) [§ 204.]

---

[1]) Eine andere Heiligkeit, als die Vernünftigkeit und Freiheit, giebt es nicht; ebenso giebt es aber auch keine andere Vernünftigkeit und Freiheit, als eine heilige.

Fünftes Hauptstück.

Das Verhältnis des menschlichen Einzelwesens zu seiner Außenwelt.

§ 169. Das menschliche Einzelwesen ist von vornherein entschieden unselbständig. Von dem Zeitpunkt seiner organischen Reife an kann der Mensch sich selbst erhalten, und braucht er sich nicht mehr von außenher erhalten zu lassen. Vermöge seiner eigenen materiellen Natur steht der Mensch auch zu der ihm äußeren materiellen Natur in einem wesentlichen Verhältnis, und zwar zu dem Ganzen derselben, soweit sie die irdische ist. [§§ 205, 206.]

§ 170. Auch die äußere materielle Natur ist ihm als Objekt für die Funktion seiner Persönlichkeit gegeben, und zwar als Objekt seiner auf sie zu richtenden moralischen, und zwar näher sittlichen, Funktion, mit andern Worten, auch sie hat sich der menschlichen Persönlichkeit zuzueignen, d. h., dem obigen zufolge, zu vergeistigen. Wie sie ihrerseits vermöge ihrer Entstehung durch das persönliche schöpferische Prinzip zur Empfänglichkeit für die Einwirkung der menschlichen Persönlichkeit prädisponiert ist, so besitzt diese an ihrem materiellen Naturorganismus das zur Einwirkung auf sie erforderliche Werkzeug. Vermöge seines Sinnes und seiner Kraft kann der Mensch bestimmend auf sie einwirken mit seiner Persönlichkeit; durch die Empfindung und den Trieb wird er ausdrücklich zu einer solchen Einwirkung sollizitiert, die so für ihn geradezu eine Notwendigkeit wird. Durch diese moralische Zueignung der ihm äußeren materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit erringt sich der Mensch, beides als Menschheit und als Individuum, ihr gegenüber nach und nach die Selbständigkeit, die ihm beim Beginn des Lebens schlechthin abgeht, aber durch seine Würde als persönliches Wesen schlechterdings gefordert wird, und deshalb ihm unbedingt moralisch aufgegeben ist. Die Selbständigkeit (nicht mit der Freiheit zu verwechseln) ist eine besondere Seite an der menschlichen Vernünftigkeit und Freiheit, und deshalb mit dieser in ihrer Vollendung unmittelbar zugleich gegeben. Sie ist, allgemein genommen, die Macht der Selbstbestimmung des persönlichen Wesens in seinem Verhältnis zu seiner Außenwelt, hier im Besonderen zu der ihm äußeren materiellen Natur. Ein Affiziertwerden des persönlichen Wesens von seiner

Außenwelt wird nämlich so wenig ausgeschlossen durch seine Selbstständigkeit, daß vielmehr ohne dasselbe die Rede von ihr eine müßige sein würde. Die Selbständigkeit besteht nur darin, daß das durch ein Anderes außer ihm Affiziertwerden nicht schon an sich selbst und folglich mit Notwendigkeit zugleich ein durch dasselbe Determiniertwerden ist. Eine andere Grenze giebt es für den Prozeß der Zueignung der irdischen äußeren materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit nicht, als die des Umfangs jener selbst, indem jeder neu dieser zugeeignete Teil von jener sofort selbst wieder Mittel und Organ wird für eine weitere Zueignung derselben. Ihre vollendete Zueignung an die menschliche Persönlichkeit mittelst des moralischen Prozesses ist ihre vollständige Vergeistigung an der menschlichen Persönlichkeit, mithin zugleich ihre vollständige Aufhebung als äußere Natur. Dieses sittliche Werk, das dem Menschen an der äußeren materiellen Natur zu vollbringen aufgegeben ist, ist unmittelbar zugleich ein religiöses Werk. Denn indem die irdische äußere materielle Natur der menschlichen Persönlichkeit zugeeignet wird, wird sie, vermöge des Gemeinschaftsverhältnisses des Menschen mit Gott, unmittelbar zugleich diesem zugeeignet. Indem sie in den Besitz und Dienst des Menschen tritt, dient sie unmittelbar zugleich dem Zweck Gottes, der sich eben erst in dem vollendeten Menschen wirklich vollbringt. [§ 207.]

§ 171. Auch das Verhältnis der menschlichen Einzelwesen zu einander ist ein Verhältnis derselben unmittelbar zur äußeren materiellen Natur. Denn die Einwirkung der Persönlichkeit des einen auf die des andern ist für jeden schlechterdings vermittelt durch eine Einwirkung auf die für ihn äußere materielle Natur des andern mittelst seiner eigenen materiellen Natur. Für das menschliche Einzelwesen konstituieren also die irdische äußere materielle Natur und die Gesamtheit der übrigen menschlichen Einzelwesen zusammen seine Außenwelt. [§§ 208, 209.]

§ 172. Von dieser seiner Außenwelt wird das menschliche Einzelwesen kontinuierlich affiziert, und so verhält es sich zu ihr leidentlich. Allein da dieses sein von außenher Affiziertwerden wesentlich ein in seiner Persönlichkeit Affiziertwerden ist, der Persönlichkeit aber die Macht der Selbstbestimmung eignet, so führt sein von außenher Bestimmtwerden unmittelbar zugleich eine Sollizitation seiner Macht der Selbstbestimmung mit sich, und es ist mithin in

demselben allemal zugleich ein sich selbst Bestimmen mitgesetzt, welches dann entweder eine affirmative oder eine negative (reagierende) Richtung nehmen kann. Indem so das menschliche Einzelwesen in seinem Affiziertwerden von der Außenwelt zugleich sich selbst bestimmt, verhält es sich in seinem leidentlichen Verhältnis zu derselben nicht rein leidentlich, (auch nicht, sofern es gegen ihre Affektionen nicht reagiert, sondern sie affirmiert) sondern es bestimmt sich selbst in seinem von ihr Affiziertwerden, d. h. es läßt sich selbst von ihr bestimmt werden. So als durch seine eigene Selbstbestimmung gesetztes ist sein durch die Außenwelt Affiziertwerden wesentlich aktiv bestimmte Passivität, d. h. Rezeptivität. Das menschliche Einzelwesen verhält sich demnach zu seiner Außenwelt nicht (wie das bloße Tier) passiv, sondern rezeptiv. Es leidet von ihr nur so, daß es in seinem von ihr Leiden zugleich in Beziehung auf sie agiert. Eben deshalb steht es aber auch nicht unter ihrer Gewalt, sondern kann auf der andern Seite auch von sich selbst aus auf sie wirken, d. h. sich ihr gegenüber auch spontan (freithätig) verhalten. Sein Verhältnis zu ihr ist ein Verhältnis einerseits der Rezeptivität, und andrerseits der Spontaneität. [§ 210.]

§ 173. Näher beruht dieses Mitgesetztsein der Selbstbestimmung des menschlichen Einzelwesens bei jeder Affektion, die es von außenher erfährt, darauf, daß in ihm vom Beginn seiner moralischen Entwickelung an allezeit Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit in irgend einem Maße ineinander gesetzt sind. Die Affektion seiner Persönlichkeit von seiten der Außenwelt trifft zwar unmittelbar sein Verstandesbewußtsein, und zwar näher als Empfindung (auch sofern sie bei einer Wahrnehmung stattfindet, die als solche ein Affiziertwerden, ein sich leidentlich Verhalten der Persönlichkeit nicht ist, vielmehr umgekehrt). Indem nun aber in dem Verstandesbewußtsein immer irgend ein Maß von Willensthätigkeit mitgesetzt ist, verhält sich vermöge dieses die Persönlichkeit unmittelbar zugleich aktiv gegen die ihr widerfahrende Affektion, und eben hiermit bestimmt sie sich selbst in ihrem Verhältnis zu dieser. Die menschliche Persönlichkeit ist demnach für ihre Außenwelt unmittelbar nur durch die Vermittelung des Verstandesbewußtseins (nicht auch der Willensthätigkeit) und zwar als Empfindung (nicht auch als Sinn[1]),) affi-

[1]) Das somatische Sinnesorgan wird wohl affiziert, aber nicht, sofern es Organ des (aktiven) Sinnes ist, sondern sofern es Organ der Empfindung ist, sofern es sich passiv verhält, und nicht, wie in der Sinnesfunktion, d. h. in der Wahrnehmung, aktiv.

zierbar, und alle rezeptiven menschlichen Zustände sind unmittelbar und zunächst Bestimmtheiten des Verstandesbewußtseins, und zwar näher der Empfindung. [§§ 211, 212.]

§ 174. Da Rezeptivität und Spontaneität auf dem Ineinandersein von Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit beruhen, so sind sie beide, je vollständiger dieses ist, desto vollkräftiger und energischer, und rufen einander gegenseitig desto wirksamer hervor. Die moralische Vollkommenheit besteht in dieser Beziehung darin, daß Rezeptivität und Spontaneität auf absolute, d. h. auf schlechthin vollständige und unmittelbare Weise gegenseitig ineinander umschlagen. Da übrigens dieses gegenseitig ineinander Übergehen beider durch das Ineinandersein des Verstandesbewußtseins und der Willensthätigkeit bedingt ist, so daß das Maß dieses letzteren zugleich das Maß jenes ersteren ist, so kann jene Vollendung erst zugleich mit der vollendeten (normalen) moralischen Entwickelung des Individuums eintreten. Bis dahin kann es immer nur Annäherungen an sie geben. Das Maß der (normalen) moralischen Entwickelung ist auch das Maß der Leichtigkeit und der Sicherheit des gegenseitigen Ineinanderumschlagens der Rezeptivität und der Spontaneität. [§ 213.]

§ 175. Eben auf diesem gegenseitig ineinander Umschlagen der Rezeptivität und der Spontaneität des menschlichen Einzelwesens in seinem Verhältnis zu seiner Außenwelt beruht, so lange es noch ein materielles ist, seine Selbsterhaltung, und überhaupt, auch sofern es schon ein geistiges ist, seine Lebendigkeit. Aufnehmen und aus sich heraus Setzen, eine Bewegung nach innen und eine Bewegung nach außen, sind die beiden unablöslich zusammengehörigen Hälften, wie alles Lebens überhaupt, so auch insbesondere des Lebens des persönlichen Einzelwesens in seinem Verhältnis zur Außenwelt. [§ 214.]

§ 176. Zwischen der Kräftigkeit der menschlichen Persönlichkeit und der Stärke des von außenher auf sie geschehenden Eindrucks kann ein solches Mißverhältnis stattfinden, daß das Verstandesbewußtsein, das, und zwar unter der Form der Empfindung, zunächst von ihm affiziert wird, sich in Beziehung auf ihn nicht wahrhaft als Verstandesbewußtsein, näher als Verstandesempfindung, zu vollziehen vermag, sondern nur als (relativ) selbstloses bloßes Bewußtsein, und zwar als bloße Empfindung. Der Mensch befindet sich dann eben damit nicht in einem Zustande wirklicher Rezeptivität, sondern in einem Zustande (relativ) bloßer, reiner Leidentlichkeit,

und der von außenher empfangene Eindruck kann eben deshalb auch keinen Zustand der Willensthätigkeit und überhaupt der Selbstbestimmung in ihm hervorrufen. Dieser Zustand ist der pathologische Affekt. [§ 216.]

§ 177. Das Mißverhältnis, auf welchem der pathologische Affekt beruht, kann seine Ursache haben teils entweder in einer abnormen Schwäche der Persönlichkeit des Individuums überhaupt, oder näher in einer abnormen sei es nun Schwäche oder Stärke einer von den beiden Seiten seiner Persönlichkeit, des Verstandesbewußtseins und der Willensthätigkeit, in ihrem Verhältnis zu einander, auf einem entschiedenen Mangel des Gleichgewichts zwischen beiden, also in einer Temperamentsbeschaffenheit des Individuums, teils in der Unverhältnismäßigkeit der Gewalt des äußeren Eindrucks an und für sich, teils endlich in beiden zusammen. [§§ 215, 217.]

§ 178. Das bei diesem Mißverhältnis (wie es nun auch immer kausiert sein möge) eintretende Betäubtwerden des Verstandesbewußtseins kann auf zwei entgegengesetzte Weisen erfolgen. Der äußere Eindruck bewirkt nämlich vermöge seiner für die Stärke des Verstandesbewußtseins unverhältnismäßigen Gewalt nach Maßgabe seiner qualitativen Beschaffenheit entweder eine unverhältnismäßige Depression, oder eine unverhältnißmäßige Exaltation (Irritation, Agitation) der materiell (sinnlich) organischen Funktionen. In jenem Falle kommt es wegen der abnormen Schwäche der psychischen Funktionen, in diesem Falle wegen der abnormen Stärke und Gewaltsamkeit derselben zu keinem wirklichen Verstandesbewußtsein (zu keinem wirklich selbstbewußten Bewußtsein), und mithin auch zu keiner wirklichen Willensthätigkeit. Ist nun der äußere Eindruck ein die sinnlich organischen Funktionen unverhältnismäßig deprimierender, so ist der durch ihn hervorgerufene pathologische Affekt der asthenische, die Furcht (in ihrer höchsten Steigerung der Schreck); ist jener äußere Eindruck ein die sinnlich organischen Funktionen unverhältnismäßig exaltierender (irritierender, agitierender), so ist der pathologische Affekt der hypersthenische, der Jähzorn. Sie beide (mit ihren mannigfachen Abschattierungen) erschöpfen die wesentlichen Formen des pathologischen Affekts. [§ 218.]

§ 179. Sofern der pathologische Affekt auf einer abnormen sei es Schwäche oder Stärke des Verstandesbewußtseins und der Willensthätigkeit in ihrem Verhältnis zu einander beruht, kann er

im Temperamente begründet sein. Die Temperamente sind so die natürliche Anlage zu ihm, und seine verschiedenen wesentlichen Formen stehen in einem spezifischen Verhältnis zu den einzelnen Temperamenten. Soweit nun Furcht und Jähzorn Temperamentsaffekte sind, sind sie moralisch überwindlich durch die Bildung. In dieser ihrer Moralisierung sind sie jene die Scheu, dieser die Entrüstung (die Indignation, der gemeinhin sogenannte edle Zorn). Als diese haben sie den Charakter der Unfreiwilligkeit abgelegt. [§§ 219, 220.]

§ 180. Bei der oben angegebenen Genesis des pathologischen Affekts liegt es in der Natur der Sache, daß, je energischer in dem menschlichen Individuum die Persönlichkeit wird durch die fortschreitende moralische Entwickelung, oder, worin eben in concreto diese Erstarkung besteht, je weiter der Vergeistigungsprozeß in demselben vorschreitet, je mehr mithin das Leben seiner Persönlichkeit von den Funktionen seines materiellen Naturorganismus unabhängig wird, und je mehr sie in einem immer vollständiger ausgebildeten geistigen Naturorganismus ihre selbständige Konsistenz gewinnt, es auch desto freier wird von den pathologischen Affekten, und dieselben desto vollständiger und sicherer beherrscht. Je roher dagegen das menschliche Einzelwesen moralisch ist, in desto höherem Grade steht es unter der Herrschaft derselben. Gleichwohl liegt es für Jeden, so lange seine moralische Entwickelung noch nicht schlechthin vollendet ist, innerhalb der Möglichkeit, daß im einzelnen Falle zu dem im bestimmten Moment gegebenen Grade der Kräftigkeit seiner Persönlichkeit unverhältnismäßig starke äußere Eindrücke ihn affizieren, und er so momentan in pathologischen Affekt versetzt werde. Auch bei völlig normaler moralischer Entwickelung kann daher ein momentaner Zustand pathologischen Affekts eintreten. [§ 221.]

Zweiter Abschnitt.
Die moralische Funktion, das Handeln.

Erstes Hauptstück.
Das Handeln überhaupt.

§ 181. Der menschlichen Persönlichkeit stellt sich durch ihren Begriff die Aufgabe, auf die Objekte, zu denen sie sich im Verhältnis

befindet, eine bestimmende Wirksamkeit auszuüben. Wie sie zu dieser Wirksamkeit deshalb berufen ist, weil ihr die Macht der Selbstbestimmung beiwohnt, so vollzieht sie dieselbe auch eben vermöge dieser ihr eignenden Macht der Selbstbestimmung, eben dadurch, daß sie sich selbst zu ihr bestimmt. Die Funktion, durch welche die menschliche Persönlichkeit wirksam ist, hat demnach wesentlich die Form der Selbstbestimmung, d. h. sie ist wesentlich moralische Funktion. [§ 222.]

§ 182. Wirksam indes kann die Persönlichkeit nur sein vermöge eines Werkzeugs; ohne ein solches könnte sie ihr Objekt gar nicht einmal auch nur erreichen mit ihrer Funktion. Dieses Werkzeug besitzt sie aber an ihrem Naturorganismus. Durch ihn ist mithin die moralische Funktion schlechterdings bedingt.

§ 183. Sonach ist die Funktion der Persönlichkeit wesentlich vermittelt einerseits durch ihre eigene Selbstbestimmung (ihr moralischer Charakter), und andrerseits durch ihren Naturorganismus, d. h. sie ist das Handeln, dessen Begriff eben die beiden angegebenen Merkmale konstituieren. Jede Funktion der menschlichen Persönlichkeit ist wesentlich ein Handeln.[1])

§ 184. Wenn die moralische Funktion der menschlichen Persönlichkeit durch einen Naturorganismus bedingt ist, so findet diese sich auch bereits von vornherein im Besitz eines solchen. Sie ist nämlich schon von Hause aus unmittelbar verbunden mit einem materiellen somatisch-psychischen Naturorganismus, von dem sie freilich erst ausdrücklich Besitz ergreifen muß durch eine Bearbeitung desselben, die ihr Ziel nur sehr langsam vollständig erreichen kann. Dieser materielle menschliche Naturorganismus ist bei allem menschlichen Handeln, auch bei dem am allermeisten bloß innerlichen[2]), das unentbehrliche Werkzeug der menschlichen Persönlichkeit, so lange diese noch mit ihm zur Lebenseinheit verknüpft ist. Jedoch ist er nicht bei allen das ausschließende Werkzeug, und, wo dies

[1]) „Handeln" von der Hand, als welche von allen uns bekannten animalischen Organismen ausschließend dem menschlichen eignet, und so das charakteristisch menschliche Organ ist.

[2]) Daß auch unser Denken und unser Wollen, und zwar auch das reinste, wie das Spekulieren und Autexusieren, mit durch unsern materiellen Naturorganismus, wenn auch etwa nur den psychischen, vermittelt sind, das liegt in der Thatsache vor, daß sie mit „physischer" Erschöpfung und Anstrengung verbunden sind. Thränen der Reue.

nicht, da ist er in sehr verschiedenen Maßen das prinzipale oder beziehungsweise das untergeordnete. Denn in demselben Verhältnis, in welchem der Persönlichkeit vermöge der moralischen Entwickelung ein geistiger Naturorganismus zuwächst, giebt auch dieser für sie mit ein Instrument ab bei ihrer moralischen Funktion. So jedoch, daß er für sich allein nie völlig ausreicht zu diesem Instrument, sondern, um zum Ziele zu gelangen, letztlich immer wieder den materiellen Naturorganismus in Bewegung setzen muß, es sei nun als psychisch-somatischen oder lediglich als psychischen (d. h. den letzteren auch insoweit und insofern, als er noch nicht vergeistigt ist. [§§ 223, 224.]

§ 185. Da so das Handeln sich unumgänglich durch den materiellen Naturorganismus vermittelt (so viel auch übrigens der eventuell schon vorhandene geistige bei ihm konkurrieren mag), so hat es wesentlich eine innere Seite und eine äußere, sofern nämlich jener, mittelst dessen die Persönlichkeit ihre Funktion vollzieht, teils der innere, d. i. der psychische, teils der äußere, d. i. der somatische Organismus ist. Demgemäß ist es teils ein bloß inneres, teils ein zugleich äußeres. Ein bloß inneres ist es, sofern es sich lediglich mittelst des psychischen materiellen Naturorganismus vollzieht, und mithin auch in Ansehung seines Objekts nicht über die eigene materielle Natur der handelnden Person hinausgreift.[1]) Ein zugleich äußeres ist es, sofern es sich zugleich mittelst des somatischen materiellen Naturorganismus vollzieht, was in allen den Fällen unerläßlich ist, wo sein Objekt der Außenwelt der handelnden Person angehört. Wo das Handeln ein äußeres ist, da ist es aber immer wesentlich zugleich ein inneres, weil die Persönlichkeit ihren somatischen materiellen Naturorganismus nicht anders gebrauchen und bewegen, auf ihn nicht anders einwirken kann, als mittelst ihres psychischen. Ein (wirkliches) Handeln, das ein bloß äußeres wäre, kann es nicht geben. Jedes Handeln hebt also von innen her und inwendig an, und es ist ihm wesentlich, ein innerer Vorgang zu sein, wie sehr es auch übrigens als äußeres hervortreten mag. Wo die Persönlichkeit des Handelnden auch ihren somatischen materiellen Naturorganismus ins Spiel setzt (was sie nicht anders kann, als mittelst des Inbewegungsetzens des psychischen), und ihre Funktion bis auf

[1]) Z. B. im Widerstande gegen innere Gemütsregungen und Gemütsbewegungen, in der Selbstprüfung, der Reue u. dergl.

die Außenwelt desselben extendiert, da bilden erst beide Seiten dieser persönlichen Funktion, die innere und die äußere, zusammen die wirkliche Handlung. Je genauer diese ihre beiden Seiten sich entsprechen, desto vollkommener ist sie in dieser besonderen Beziehung. [§ 225.]

§ 186. Da das Handeln die Funktion der Persönlichkeit, diese aber Einheit des Verstandesbewußtseins und der Willensthätigkeit ist, so wird zur Vollständigkeit und Vollendung desselben erfordert, daß in ihm diese beiden wirklich und in wirklicher Einheit gesetzt sind, und zwar vollständig nach ihren wesentlichen Momenten, das Verstandesbewußtsein als urteilendes und begreifendes, und die Willensthätigkeit als sich entschließende und thuende. Darauf, daß in dem Handeln bestimmt das Verstandesbewußtsein mitgesetzt ist, und zwar beides, als urteilendes und als begreifendes, beruht seine Absichtlichkeit; darauf, daß in ihm bestimmt die Willensthätigkeit mitgesetzt ist, und zwar beides, als sich entschließende und als thuende, beruht seine Freiwilligkeit. Nur in dem Maße, in welchem diese beiden ihm zukommen, findet bei ihm wirklich Selbstbestimmung, und mithin auch Zurechnung, statt. Im Besonderen sodann ist das Urteil, als den Entschluß in sich gesetzt habend, die Absicht, und der Begriff, als in sich die That gesetzt habend, der Zweck; und ebenso der Entschluß, als das Urteil in sich gesetzt habend, der Vorsatz, und die That, als den Begriff in sich gesetzt habend, die Ausführung. Wie die Absicht erst dann eine moralisch vollkommene ist, wenn in ihr der Zweck mitgesetzt ist, so ist auch der Vorsatz erst dann ein moralisch vollkommener, wenn mit ihm zugleich die Ausführung gesetzt ist. Zur Vollkommenheit des Handels wird nun weiter erfordert, daß in jedem Akt diese vier moralischen Momente: Absicht, Zweck, Vorsatz, und Ausführung, vollständig zusammen und ineinander gesetzt sind. Daß die Absicht nicht ohne den Zweck gesetzt ist, konstituiert die Verständigkeit des Handelns (Gegensatz: Unverständigkeit); daß der Zweck nicht ohne die Absicht gesetzt ist, seine Klarheit (oder Nüchternheit, Gegensatz: Unklarheit); daß die Absicht nicht ohne den Vorsatz gesetzt ist, seine Entschlossenheit (Gegensatz: Unschlüssigkeit); daß der Vorsatz nicht ohne die Absicht gesetzt ist, seine Überlegtheit (Gegensatz: Unüberlegtheit); daß der Vorsatz nicht ohne die Ausführung gesetzt ist, seine Kräftigkeit (Gegensatz: Schwäche); daß die Ausführung nicht ohne den Vorsatz gesetzt

ist, seine Bedachtsamkeit (Gegensatz: Unbedachtsamkeit, Übereiltheit, Flüchtigkeit); daß der Zweck nicht ohne die Ausführung gesetzt ist, seine Rüstigkeit (Entschiedenheit, Gegensatz: Lahmheit, Unentschiedenheit); daß die Ausführung nicht ohne den Zweck gesetzt ist, seine Besonnenheit (Gegensatz: Unbesonnenheit); daß der Zweck nicht ohne den Vorsatz gesetzt ist, seine Sicherheit (oder Zuversichtlichkeit, Tapferkeit, Gegensatz: Unsicherheit, Feigheit); daß der Vorsatz nicht ohne den Zweck gesetzt ist, seine Umsicht (Gegensatz: Gedankenlosigkeit); daß die Absicht nicht ohne die Ausführung gesetzt ist, seine Eifrigkeit (Gegensatz: Lässigkeit, Nachlässigkeit); endlich, daß die Ausführung nicht ohne die Absicht gesetzt ist, seine Vorsichtigkeit (Gegensatz: Unvorsichtigkeit). [§ 226.]

§ 187. Sieht man von hier aus zurück auf die Selbstbestimmung bei dem Handeln, so zeigt es sich, wie sie einerseits durch eine Bestimmtheit des Verstandesbewußtseins, und andrerseits durch eine Bestimmtheit der Willensthätigkeit kausiert ist. Jene ist der Beweggrund, diese die Triebfeder. In jedem Handeln sollen beide ausdrücklich gesetzt sein, und je vollständiger beide ineinander sind, desto vollkommener ist dasselbe (von den übrigen Voraussetzungen abgesehen). Da vom Beginn der moralischen Entwickelung an Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit ein schlechthin außereinander sind, so sind auch der Beweggrund und die Triebfeder immer in irgend einem Maße ineinander in jedem Handeln. Je mehr beide ausdrücklich gesetzt sind, desto vollständiger sind sie auch ineinander, und desto vollkommener ist das Handeln. In ihrer Einheit bilden der Beweggrund und die Triebfeder zusammen den Bestimmungsgrund (das Motiv) des Handelns. Der Beweggrund ist entweder überwiegend individuell bestimmtes Verstandesbewußtsein, d. h. Empfindung, und zwar näher als Gefühl, oder überwiegend universell bestimmtes Verstandesbewußtsein, d. h. Verstandessinn, also Verstandesreflexion; und die Triebfeder ist entweder überwiegend individuell bestimmte Willensthätigkeit, d. h. Trieb, und zwar näher Begehrung, oder überwiegend universell bestimmte Willensthätigkeit, d. h. Willenskraft, eigentlich sogenannte Willensbestimmung. Da vom Beginn der moralischen Entwickelung an die individuelle Bestimmtheit und die universelle immer in irgend einem Maße beide zusammengesetzt sind in jedem moralischen Akt, so kann immer nur ein Überwiegen der einen oder der anderen von beiden stattfinden. Die Vollkommenheit steht aber in dieser Beziehung darin, daß beide Seiten schlechthin vollständig gesetzt, zugleich aber schlechthin ineinander sind, bei dem Beweggrunde Gefühl und Verstandesreflexion, und bei der Triebfeder Begehrung und eigentlicher Willensakt. [§ 228.]

§ 188. Da die Persönlichkeit, deren Funktion das Handeln ist, wesentlich Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit ist, und nur als Einheit dieser beiden ihr konkretes Sein hat, so ist das Handeln nur unter der doppelten Form eines Handelns einerseits des Verstandesbewußtseins, und andrerseits der Willensthätigkeit gegeben, also einmal als das intellektuelle oder theoretische, und das andere Mal als das thelematische oder praktische Handeln gegeben, mit anderen Worten einmal als Erkennen, und das andere Mal als Bilden. Auf der einen Seite eignet das Verstandesbewußtsein der Persönlichkeit das Objekt, auf das ihre Funktion sich richtet, zu dadurch, daß es dasselbe in sie, unmittelbar in sich (das Verstandesbewußtsein) aufnimmt, es in sie, unmittelbar in sich hineinzieht, näher es in sie, und zwar unmittelbar in sich, hineinreflektiert, hineinabbildet (ihr Bild in sich hineinsetzt), nämlich mittelst seines Eingehens („Eindringens") in dasselbe, und dies ist das Erkennen. Auf der anderen Seite aber eignet die Willensthätigkeit der Persönlichkeit das Objekt, auf das ihre Funktion sich richtet, dadurch zu, daß es dasselbe ihr (der Persönlichkeit) als Organ anbildet, dasselbe zum Mittel für ihren Zweck zurechtmacht, formt, gestaltet, und dies ist das Bilden. [§ 229.]

§ 189. Beide Formen des Handelns, die erkennende und die bildende, laufen einander gegensätzlich parallel. Das Erkennen ist ein Aufnehmen des Daseins in das Bewußtsein, das Bilden ein Hinaussetzen des Bewußtseins in das Dasein. Das Erkennen ist ein Denken (Wahrnehmen) des Gesetzten (des Daseins), das Bilden ein Setzen des Gedachten (des Gedankens). Jenes ist ein das Objektive in die Subjektivität Hineinspiegeln, dieses ein das Subjektive in die Objektivität Hinaussetzen. Alles Erkennen ist Verinnerung eines Äußeren, alles Bilden Veräußerung eines Inneren. Die erkennende Funktion charakterisiert sich durch die Richtung nach innen, die bildende Funktion durch die Richtung nach außen. Beide bringen eine Veränderung hervor, das Bilden an dem Objekt, auf welches es sich richtet, das Erkennen an dem Verstandesbewußtsein und überhaupt an dem Subjekt, welches sich auf jenes richtet, an der

Persönlichkeit des Handelnden. Das bildende Handeln bringt an seinem Objekt eine Veränderung hervor, das erkennende läßt dieses unverändert, und bestimmt dafür das erkennende Subjekt anders. Das Produkt des Bildens ist also ein objektives, der Persönlichkeit des Handelnden äußeres, das des Erkennens ein subjektives, der Persönlichkeit des Handelnden (näher seinem Verstandesbewußtsein) inneres. Das Erkennen ist bedingt seiner Möglichkeit nach durch den Verstandessinn, seiner Wirklichkeit nach durch die Verstandesempfindung als seine Veranlassung, das Bilden seiner Möglichkeit nach durch die Willenskraft, seiner Wirklichkeit nach durch den Willenstrieb als seine Veranlassung. Da das Erkennen die Funktion des Verstandesbewußtseins und das Bilden die der Willensthätigkeit ist, so sind die wesentlichen Momente dieser letzteren zugleich die jener ersteren. Das Erkennen vollzieht sich also wesentlich mittelst des Urteilens und des Begreifens, und das Bilden mittelst der Entschließung und des Thuns. Jedes Handeln ist entweder ein Erkennen oder ein Bilden, denn die Persönlichkeit fungiert nie anders, denn entweder als Verstandesbewußtsein oder als Willensthätigkeit, nie rein als solche. [§ 230.]

§ 190. Da vom Beginn der moralischen Entwickelung an Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit immer irgendwie ineinander sind, so sind auch Erkennen und Bilden immer irgendwie ineinander. Jedes Erkennen schließt ein Bilden ein, nämlich ein Bilden der eigenen materiellen Natur des erkennenden Subjekts zum Organ des Verstandesbewußtseins, d. i. zum Sinn, und ist durch dieses als sein ihm innewohnendes Moment bedingt; und ebenso schließt jedes Bilden ein Erkennen ein, nämlich ein Erkennen der einzubildenden Idee und des Stoffes, welchem sie einzubilden ist, und ist durch dieses als sein ihm innewohnendes Moment bedingt. In jedem Erkennen ist also eine Funktion der Willensthätigkeit mitgesetzt, und in jedem Bilden eine Funktion des Verstandesbewußtseins. Jedes Erkennen ist zugleich ein Wollen und durch ein Wollen vermittelt, und zwar näher durch ein sich Entschließen (ein selbstthätiges kraft der Aufmerksamkeit sich auf das zu erkennende Objekt Richten des Verstandesbewußtseins) und ein Thun (ein das Objekt im Bilde in das Verstandesbewußtsein Hineinsetzen); und jedes Bilden ist zugleich ein Denken und durch ein Denken vermittelt, und zwar näher durch ein Urteilen (über den zu bildenden Stoff in seinem Verhältnis zu

der ihm einzubildenden Zweckidee) und ein Begreifen (ein Zusammenschließen des zu bildenden Stoffes mit der ihm einzubildenden Zweckidee, dem inneren Bilde, im Verstandesbewußtsein). Die Vollkommenheit beider, des Erkennens und des Bildens, besteht darin, daß in ihnen Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit schlechthin ineinander gesetzt sind. Dann sind sie schlechthin vernünftig und frei. Dies ist aber erst am Schluß der moralischen Entwickelung erreichbar. Das Erkennen ist also um so vollkommener, je gebildeter (und bildender) es ist, und das Bilden ist um so vollkommener, je intelligenter (und instruktiver) es ist. Indem so in jedem Erkennen ein Bilden mitgesetzt ist und umgekehrt, unterscheiden sich beide nur durch die umgekehrte Abfolge, in der in ihnen dieselben Momente verknüpft sind. [§ 231.]

§ 191. Da mit dem (normalen) Fortschritt des moralischen Prozesses das Ineinandersein von Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit sich immer vollständiger vollzieht, so sind, je mehr die moralische Entwickelung sich ihrer Vollendung annähert, desto vollständiger auch Erkennen und Bilden ineinander, nämlich selbstverständlich unvermischt, bis sie endlich, in der Vollendung, es schlechthin sind. Dies gilt gleichmäßig von dem menschlichen Individuum und von der Menschheit als Ganzem. [§ 232.]

§ 192. Weil Erkennen und Bilden allezeit, in welchem Maße auch immer, ineinander sind in dem moralischen Prozeß, so muß in diesem jedes Erkannte (jedes Erkenntnis) auch ein Gebildetes werden, und jedes Gebildete (jedes Gebilde) auch ein Erkanntes, mit anderen Worten jedes Innere auch ein Äußeres, und jedes Äußere auch ein Inneres. Je weiter die moralische Entwickelung vorschreitet, desto unmittelbarer veräußerlicht sich jedes innere moralische Bild, und verinnerlicht sich jedes äußere moralische Gebilde.[1]) Keiner von beiden Funktionen, weder der erkennenden noch der bildenden, kommt vor der anderen eine Priorität zu. Freilich ist das Bilden seiner Möglichkeit nach durch das Erkennen bedingt, ebenso ist es aber auch

[1]) Deshalb beurteilen wir auch die Wahrheit und die Lebendigkeit der Moralität des menschlichen Individuums bestimmt mit darnach, je nachdem bei ihm sein inneres Moralisches mehr oder minder leicht und sicher auch zum äußeren moralischen Werk wird, und umgekehrt jedes äußere moralische Werk mehr oder minder leicht und sicher auch zu einem inneren Moralischen, zur moralischen Idee und Gesinnung.

das Erkennen seiner Wirklichkeit nach durch das Bilden, so daß also jedes von beiden nur zugleich mit dem anderen gegeben ist, und keines von beiden für sich die Priorität in Anspruch nehmen kann. [§ 233.]

§ 193. Da Erkennen und Bilden sich gegenseitig bedingen, und in demselben Maße, in welchem sie sich vollenden, auch ineinander sind, so bedingen sich auch die Lösungen der Aufgaben des Handelns, die Erkenntnis und die Gestaltung des Objekts des menschlichen Handelns, gegenseitig, und können sie nur gleichmäßig miteinander fortschreiten.[1]) [§ 234.]

§ 194. Da infolge des (wiewohl anfänglich nur sehr unvollständigen) Ineinanderseins der beiden Seiten der Persönlichkeit die Momente des Verstandesbewußtseins und die der Willensthätigkeit gegenseitig ineinander übergehen, so schlägt in irgend einem Maße jedes erkennende Handeln unmittelbar in ein bildendes um, und ebenso jedes bildende unmittelbar in ein erkennendes, nämlich in ein Nachbilden das eine Mal, und ein Nacherkennen das andere Mal seines Produkts. Jedes Erkennen ist so unmittelbar begleitet von einem Bilden, und jedes Bilden von einem Erkennen, in welche sie sich reflektieren. Das das Erkennen als sein Reflex unmittelbar begleitende Bilden ist ein Nachbilden des Erkenntnisses für das erkennende Verstandesbewußtsein, also ein Repräsentieren, ein Vorstellen des erkannten Objekts, mit einem Worte ein Imaginieren (im weitesten Sinne des Wortes). Jedes Erkennen ist also unmittelbar begleitet von einem Imaginieren, in welches es sich abspiegelt. Das das Bilden als sein Reflex unmittelbar begleitende Erkennen ist ein Nacherkennen des Gebildes, d. h. des Produkts des Bildens, nämlich ein Erkennen, ob und inwiefern dasselbe dem Zweck des Bildens, d. i. der Zueignung des betreffenden Objekts an die Persönlichkeit als Organ entspricht, also ob und inwiefern es wirklich ein Mittel für den Zweck der Persönlichkeit, für den moralischen Zweck, mit andern Worten ein moralisches Gut (im engeren Sinne des Wortes) ist, kurz, ob es einen moralischen Wert hat, und welchen, mit andern Worten es ist ein Wertgeben. Jedes Bilden ist also unmittelbar begleitet von einem Wertgeben, in welches es sich reflektiert. Vermittelt werden diese beiden konkomitierenden Funktionen durch die

[1]) Entdeckungen und Erfindungen halten gleichen Schritt.

beiden Vermögen, welche sich schon früher ergaben, das Einbildungsvermögen (Imaginationsvermögen), und das Wertgebungsvermögen, die ihnen auf spezifische Weise entsprechen, und, je weiter die (normale) moralische Entwickelung vorschreitet, desto vollständiger sich gestalten. [§ 236.]

§ 195. Da, je geförderter die moralische Entwickelung ist, desto vollständiger Erkennen und Bilden ineinander sind, und mithin auch die Momente beider gegenseitig ineinander übergehen, so besteht die moralische Vollendung in dieser Beziehung darin, daß auf der einen Seite Erkennen und Imaginieren, und auf der anderen Bilden und Wertgeben sich schlechthin decken. Doch stehen vermöge der Verschiedenheit der Individualitäten die konkomitierende Funktion und die konkomitierte nicht notwendig überall im gleichen Maße der Stärke. Gleichwohl ist es allemal eine Unvollkommenheit, wenn sie nicht im Gleichgewicht stehen. Das Maximum der Vollkommenheit ist ihr vollständiges Gleichgewicht bei dem Maximum der Kräftigkeit beider, das Maximum der Unvollkommenheit dagegen ist das vollständige Gleichgewicht derselben infolge des Maximums der Schwäche beider. [§ 238.]

§ 196. Da im menschlichen Einzelwesen im Laufe seiner moralischen Entwickelung seine Persönlichkeit unter einer doppelten Bestimmtheit, der individuellen und der universellen, gesetzt ist, und ebenso jeder einzelne moralische Lebensmoment ausdrücklich mit dem individuellen oder mit dem universellen Charakter auftritt, so muß sich in ihm auch die moralische Funktion, das Handeln, unter beiderlei Charakteren vollziehen, unter dem individuellen und unter dem universellen. Es geht folglich jede der beiden Grundformen des Handelns wieder in eine Zweiheit von konkreteren Formen auseinander, indem sie das eine Mal den individuellen Charakter, und das andere Mal den universellen an sich nimmt. Das Gleiche gilt aber aus demselben Grunde auch von den konkomitierenden (begleitenden) Funktionen, dem Imaginieren und dem Wertgeben. [§§ 239, 240.]

§ 197. Hieraus ergeben sich vier Formen des Handelns, oder, wenn man bei jeder von der prinzipalen die konkomitierende sondert, acht, welche alles Handeln erschöpfen. Die prinzipalen moralischen Funktionen vermitteln sich jede durch eine ihr spezifisch korrelate von den vier Grundpotenzen des menschlichen Geschöpfs

(Verstandesempfindung, Verstandessinn, Willenstrieb, und Willenskraft), die konkomitierenden jede durch ein ihr spezifisch korrelates von den vier Vermögen (Phantasie, Vorstellungsvermögen, Geschmack, und Schätzungsvermögen). Diese Formen des Handelns sind:

I. Das Erkennen, und zwar näher
   1. das individuelle Erkennen, und zwar a) in seiner prinzipalen Funktion, vermittelt durch die Verstandesempfindung, und b) in seiner konkomitierenden Funktion, also als individuelles Imaginieren, vermittelt durch die Phantasie;
   2. das universelle Erkennen, und zwar a) in seiner prinzipalen Funktion, vermittelt durch den Verstandessinn, und b) in seiner konkomitierenden Funktion, also als universelles Imaginieren, vermittelt durch das Vorstellungsvermögen.

II. Das Bilden, und zwar näher
   1. das individuelle Bilden, und zwar a) in seiner prinzipalen Funktion, vermittelt durch den Willenstrieb, und b) in seiner konkomitierenden Funktion, also als individuelles Wertgeben, vermittelt durch den Geschmack;
   2. das universelle Bilden, und zwar a) in seiner prinzipalen Funktion, vermittelt durch die Willenskraft, und b) in seiner konkomitierenden Funktion, also als universelles Wertgeben, vermittelt durch das Schätzungsvermögen. [§§ 241, 242.]

§ 198. Vermöge der wesentlichen Doppelseitigkeit des moralischen Verhältnisses, der zufolge die Moralität wesentlich beides ist, Sittlichkeit und Frömmigkeit, hat auch die moralische Funktion dieselbe Doppelseitigkeit an sich. Das moralische Handeln ist also wesentlich beides, einerseits das sittliche, und andererseits das religiöse[1]), und alle besonderen Formen des moralischen Handelns (die eben angegebenen acht) sind ebenmäßig jede wesentlich eine besondere Form beides, sowohl des sittlichen, als des religiösen Handelns. Vermöge des Verhältnisses zwischen der Sittlichkeit und der Frömmigkeit aber decken sich bei normaler moralischer Entwickelung das sittliche Handeln und das religiöse schlechthin, und auch von allen ihren besonderen Formen deckt sich jede sittliche mit der ihr korrespondierenden

[1]) das teleologisch auf die Vollziehung der Gemeinschaft mit Gott bezogene, sowie das sittliche das teleologisch auf die Vollziehung der Zueignung der irdischen materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit Gerichtete ist.

religiösen schlechthin, sodaß keine von beiden anders vorkommt, als schlechthin zusammen mit der anderen. [§ 243.]

Zweites Hauptstück.

Das sittliche Handeln.

§ 199. Die Aufgabe, welche sich dem Handeln als sittlichem stellt, ist eben die Lösung der sittlichen Aufgabe selbst, die Realisierung des moralischen Zweckes als des sittlichen. Das heißt, es hat die vollständige Zueignung der irdischen materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit zu vollziehen. Diese Aufgabe ist eben durch das sittliche Handeln zu vollziehen. Dieses löst sie aber mittelst der doppelten Funktion des Erkennens und des Bildens in ihrer Richtung auf die irdische materielle Natur in ihrer Totalität. Diese beiden, das Erkennen und das Bilden als sittliche in ihrem Zusammenwirken, vollbringen jene Aufgabe auf vollständig umfassende Weise. [§ 244.]

§ 200. Dieselbe verteilt sich aber folgendermaßen unter sie: Die Aufgabe des erkennenden Handelns ist, daß durch dasselbe die ganze materielle Natur, beides, die eigene des menschlichen Einzelwesens und mittelst dieser auch die äußere, schlechthin Inhalt des menschlichen Verstandesbewußtseins, oder in diesem ideell gesetzt werde.[1]) Die des bildenden Handelns dagegen ist, daß durch dasselbe die ganze materielle Natur, wiederum in dem eben bezeichneten Umfange, schlechthin Organ der menschlichen Persönlichkeit werde.[2]) [§ 245.]

[1]) Damit hat dann zugleich jedes Moment des menschlichen Verstandesbewußtseins in der materiellen Natur sein Objekt, und mithin auch seine Sollizitation, gefunden. Eben indem die materielle Natur sich ganz aufschließt für das menschliche Verstandesbewußtsein, erschließt sich dieses wieder an der materiellen Natur ganz für sich selbst, schließt sich aber eben damit auch ganz in sich zusammen und ab. Beides sind Korrelata. Ist in der materiellen Natur etwas noch nicht, oder wenigstens noch nicht schlechthin für das menschliche Verstandesbewußtsein aufgegangen als Objekt, so ist auch in dem menschlichen Verstandesbewußtsein noch etwas, was noch nicht aus der bloßen Potenz in die Aktualität hervorgetreten ist, und umgekehrt.

[2]) Damit hat dann zugleich jedes Moment der menschlichen Willensthätigkeit in der materiellen Natur sein Objekt, und mithin auch seine Sollizitation, gefunden. Eben indem die materielle Natur von der menschlichen Willensthätigkeit ganz in ihren Dienst gebracht wird, entfaltet sich diese an der materiellen Natur vollständig, faßt sich aber eben damit auch zu voller Intensität in sich zusammen. Beides sind Korrelata. Ist in der materiellen Natur etwas noch nicht, oder wenigstens noch nicht schlechthin, Organ für die menschliche Persönlichkeit, so ist auch in der menschlichen Willensthätigkeit noch etwas, was noch nicht aus der bloßen Potenz in die Aktualität herausgetreten ist, und folglich noch kein Organ hat, und umgekehrt.

Demnach eignet das Erkennen die materielle Natur der menschlichen Persönlichkeit auf ideelle Weise schlechthin zu, das Bilden auf reale Weise, und beide in ihrem absoluten Zusammenwirken haben mithin mit der absoluten Zueignung der materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit unmittelbar zugleich die Vergeistigung des Menschen, als Geschlecht und als Individuum, zu ihrem Resultat. Durch das Erkennen setzt nämlich der Mensch (d. h. selbstverständlich als Geschlecht, nicht als Individuum) die gesamte reale irdische materielle Natur als ideell in die menschliche Persönlichkeit hinein, und erhebt eben damit diese zur vollständigen und vollständig entwickelten ideellen irdischen Welt. Diese vollständige ideelle irdische Welt (die er in seinem Bewußtsein trägt) aber setzt er durch das Bilden vollständig als real, indem er durch dasselbe seine (d. i. die menschliche) (ideelle) Persönlichkeit aus dem realen Element der gesamten irdischen materiellen Natur als real setzt. Indem das sittliche Handeln die Vergeistigung des Menschen, nämlich in der organischen Totalität der seinen Begriff erschöpfenden Individuen, zum Ergebnis hat, ist demnach diese Vergeistigung des Menschen wesentlich unmittelbar zugleich die Vergeistigung auch der gesamten irdischen materiellen Natur überhaupt an ihm, und folglich zugleich die vollständige Aufhebung derselben als (dem Menschen) äußerer. Es vollenden sich aber auch beide, das Erkennen und das Bilden der irdischen materiellen Natur, erst mit der wirklichen Vergeistigung dieser. Erst wenn in der Natur der ihr einwohnende Gedanke und sein Dasein (seine Erscheinungsform) in schlechthiniger Einheit koinzidieren, also ihre Idee schlechthin Realität geworden ist, d. i. eben wenn sie schlechthin Geist geworden ist, ist sie vollständig erkennbar; und erst, wenn an ihr die Materie schlechthin aufgehoben, und sie vollständig als Gedanke (Idee) gesetzt ist, kann sie auf vollständige Weise Organ der Persönlichkeit sein, d. h. ist sie vollständig bildbar. Wie die Materie ihrem Begriff zufolge als solche schlechthin unerkennbar und unbildbar ist, so ist auch an der materiellen Natur die Materie selbst (im Unterschiede von der Natur, die als Form an dieser Materie ist) ein schlechthin unerkennbares sowohl als unbildsames. [§ 246.]

§ 201. Die besonderen Formen des sittlichen Handelns sind dem früheren gemäß die folgenden:

A. Das sittliche Erkennen. Und zwar

1. das individuelle sittliche Erkennen; und zwar

a) in seiner prinzipalen Funktion ist es das Ahnen. Als Erkennen ist es ein Hineinabbilden der materiellen Natur, überhaupt der Objekte des Bewußtseins, d. h. der Welt,[1]) in das Verstandesbewußtsein, als individuelles Erkennen ein Hineinabbilden derselben in das Verstandesbewußtsein als individuelles, d. h. in dasselbe, wie es das besondere und spezifisch bestimmte oder differente des konkreten erkennenden Subjekts (Individuums) ist, und diesem ausschließend eignet. Die vermittelnde Potenz bei ihm ist sonach die Verstandesempfindung, beziehungsweise das Gefühl. Es ist ein mittelst der Verstandesempfindung, beziehungsweise des Gefühls, die materielle Natur, überhaupt die Welt, in das Bewußtsein Hineinspiegeln, Hineinabbilden. Das Ahnen ist so in jedem ein spezifisch verschiedenes. Sein Produkt ist die Ahnung, das lediglich gefühlsmäßige Erkenntnis, das eben als solches gleichmäßig beides dunkel und mächtig ist. [§ 247.]

b) In seiner konkomitierenden Funktion, also als das individuelle Imaginieren, ist es das Anschauen. Die vermittelnde Potenz bei ihm ist die Phantasie, welche nach einem durchaus individuellen Typus imaginiert, oder das Vermögen der Verstandesempfindung, genauer des Gefühls, zu bilden, also das eigentümliche künstlerische Vermögen ist. Das Anschauen kommt nie anders vor, als mit und an dem Ahnen; hinwiederum kommt aber auch das Ahnen nie anders vor, als zusammen mit dem Anschauen. Weil das Anschauen so an dem Ahnen haftet, so ist es allemal mitbedingt durch eine Kräftigkeit der Verstandesempfindung, bezw. des Gefühls (welche ja eben die das Ahnen vermittelnde Potenz ist) in dem Anschauenden. Das Produkt des Anschauens ist die Anschauung. Jede Ahnung reflektiert sich in eine Anschauung, und eine Anschauung giebt es nur als Reflex einer Ahnung. Vermöge dieser Konnexität des Ahnens und des Anschauens ist der spezifische Charakter der Produkte des Ahnens die Schönheit, d. h. die Qualität, eine Anschauung zu gewähren, deutlicher für die

[1]) da ja auch das Verhältnis der menschlichen Einzelwesen zueinander unmittelbar ein Verhältnis zur materiellen Natur, nämlich zur äußeren, ist. Die materielle Natur und die übrigen menschlichen Einzelwesen sind es aber allein, was für jedes Individuum seine Welt konstituiert.

Verstandesempfindung, bezw. das Gefühl, durch Erregung einer spezifischen sei es nun Lust oder Unlust, verständlich zu sein. Sie gehört folglich vor das Forum der Verstandesempfindung, bezw. des Gefühls, und der Phantasie. [§ 248.]

§ 202. 2. Das universelle sittliche Erkennen. Und zwar

a) in seiner prinzipalen Funktion ist es das denkende Erkennen. Als Erkennen ist es ein Hineinabbilden der materiellen Natur, überhaupt der Objekte des Bewußtseins, d. h. der Welt, in das Verstandesbewußtsein, als universelles Erkennen ein Hineinabbilden derselben in das Verstandesbewußtsein als universelles, d. h. in dasselbe, wie es nicht das individuell different bestimmte des konkreten erkennenden Subjekts, sondern das menschliche Verstandesbewußtsein als solches und an sich, und mithin das in allen menschlichen Individuen ohne Unterschied identische und sich selbst gleiche ist.[1]) Die vermittelnde Potenz ist sonach der (in Allen identische) Verstandessinn. Es ist ein mittelst des Verstandessinnes die materielle Natur, überhaupt die Welt, in das Bewußtsein Hineinspiegeln, Hineinabbilden. Das denkende Erkennen ist so in jedem ein identisches, d. h. es eignet ihm Evidenz. Sofern es durch den Verstandessinn als den somatischen vermittelt ist, ist es das (sinnliche) Wahrnehmen, sofern durch ihn als psychischen, ist es das (logische) Reflektieren. Demnach ist die Evidenz teils die sinnliche (die frühste), teils die logische. Beide Formen, das Wahrnehmen und das Reflektieren, sind nie schlechthin für sich die eine ohne die andere, sondern werden immer nur a potiori bezeichnet. Je mehr sie (relativ) außereinander sind, desto unvollkommener ist das denkende Erkennen. Seine Vollendung besteht in dem absoluten Ineinandersein der Wahrnehmung (Beobachtung) und der Reflexion in ihm. Das Produkt des denkenden Erkennens ist das verstandesmäßige Erkenntnis, d. h. das Wissen (das gedachte Erkenntnis), dessen unterscheidender Charakter sonach eben die Evidenz ist. Sohin ist der spezifische Charakter der Produkte des denkenden Erkennens die Wahrheit, d. h. die Qualität, Verständlichkeit für das universell bestimmte Verstandesbewußtsein, für den Verstandessinn, eben deshalb aber, objektive oder allgemeine Gültigkeit zu haben. Die Wahrheit gehört demnach vor das Forum des Verstandessinnes und des Vorstellungsvermögens. [§ 249.]

b) In seiner konkomitierenden Funktion, also als das universelle Imaginieren, ist es das Vorstellen. Die vermittelnde Potenz bei ihm ist das Vorstellungsvermögen, welches nach einem durchaus universellen oder identischen Typus imaginiert. Dieses Vorstellungsvermögen ist das Vermögen des Verstandessinnes, zu bilden, das Vermögen, schlechthin allgemeingültige, d. i. abstrakte Objektbilder (Gedankenbilder), d. h. Schemata zu bilden, das eigentümliche wissenschaftliche Vermögen. Das Vorstellen kommt nicht anders vor, als mit und an dem denkenden Erkennen; hinwiederum kommt aber auch das denkende Erkennen nie anders vor, als zusammen mit dem Vorstellen.[1]) Weil das Vorstellen so an dem denkenden Erkennen haftet, so ist es allemal bedingt durch eine Kräftigkeit des Verstandessinnes (welcher ja eben die das denkende Erkennen vermittelnde Potenz ist,) in dem Vorstellenden. Das Produkt des Vorstellens ist die Vorstellung (das rein innere Wort). (Kein Denkerkenntnis ist wahrhaft fertig, bevor es sich in diesem inneren Wort verkörpert hat.) Jedes Wissen (Denkerkenntnis) reflektiert sich in eine Vorstellung, und eine Vorstellung giebt es nur als Reflex eines Wissens (Denkerkenntnisses). [§ 250.]

§ 203. B. Das sittliche Bilden, und zwar

1. das individuelle sittliche Bilden. Und zwar

a) in seiner prinzipalen Funktion ist es das Aneignen[2]) (das Assimilieren). Als Bilden ist es ein die materielle Natur (denn an die Welt überhaupt kann hier dem Wesen der Sache zufolge nicht gedacht werden,) der menschlichen Persönlichkeit als Organ Anbilden, als individuelles Bilden ein sie der menschlichen Persönlichkeit als individueller, also ihr, wie sie die besondere und spezifisch bestimmte oder differente des kon-

[1]) Das Denken ist seinem Begriff zufolge ein Universalisieren (Allgemeinsetzen) der Affektionen, welche das Bewußtsein von den Objekten empfängt.

[1]) Das Denken transcendenter Begriffe ist nicht mehr im strengen Sinne des Worts denkendes Erkennen.

[2]) Nicht zu verwechseln mit Zueignen, welches der allgemeinere Begriff ist.

kreten bildenden Individuums ist und ihm ausschließend eignet, zum Organ Anbilden. Diesem seinem Begriff zufolge zerfällt das Aneignen in zwei Hauptstadien, sofern die Aneignung der materiellen Natur an die individuelle Persönlichkeit nur durch die Vermittelung ihrer Aneignung an die eigene materielle Natur dieser erfolgen kann. *α*) Zunächst liegt also in dem Begriff des Aneignens, daß die Persönlichkeit des aneignenden Individuums die äußere materielle Natur ihrem eigenen materiellen Naturorganismus assimiliert, und nach dieser Seite ist es der materielle (sinnliche) animalische Ernährungsprozeß in seinem weitesten Umfange (also namentlich auch das Atmen mit eingeschlossen). Er vollzieht sich selbst wieder über zwei auseinandertretende Momente hinweg, die Absorbtion und die Intussuszeption (durch die Digestion). *β*) Allein das so intussuszipierte äußere materielle Naturelement ist nur erst dem materiellen Naturorganismus des aneignenden Individuums assimiliert, noch nicht, worauf doch eben die Aufgabe geht, seiner Persönlichkeit, wenigstens nicht wahrhaft und auf wirkliche, d. h. schlechthinige Weise.[1]) Denn der individuellen Persönlichkeit gehört ihr materieller Naturorganismus freilich zu eigen, aber doch nur relative, weil nicht auf unauflösliche Weise, indem er eben als materieller der Vergänglichkeit unterliegt. Der menschliche Assimilationsprozeß (der bloß tierische schließt hier ab) ist mithin noch nicht am Ziele, und sein weiterer Fortgang besteht folglich darin, daß nun dieser eigene materielle Naturorganismus des Individuums seiner individuellen Persönlichkeit wirklich angeeignet, also ihr auf schlechthinige Weise als Organ angebildet, und so mit ihr zu wahrer, d. h. unauflöslicher Einheit zusammengeschlossen wird. Nun ist aber die individuelle Persönlichkeit ein Ideelles, ihre materielle Natur dagegen ein Reales; mithin wird, indem diese jener angebildet (als Organ zugebildet) und mit ihr auf absolute Weise in Einheit gesetzt wird, in dem Individuum eine absolute Einheit von Ideellem und von Realem, d. h. Geist gesetzt, oder näher, es wird in ihm, wie man es auch ausdrücke, seine Persönlichkeit oder seine Natur, vergeistigt, mit einem

[1]) Nur in derselben Art, wie ihr eigener materieller Naturorganismus es ist.

Wort, es selbst wird vergeistigt kraft seines Aneignens. Und so ist denn der Aneignungsprozeß nach dieser seiner zweiten Seite und in letzter Beziehung wesentlich der Prozeß der Selbstvergeistigung des (aneignenden) Individuums, näher der Prozeß der Erzeugung eines geistigen Naturorganismus, d. i. beseelten Leibes desselben. Und eben hiermit stellt sich nun der konkrete Hergang heraus, vermöge dessen, wie oben schon aus dem abstrakten Begriff des sittlichen Prozesses gefolgert werden mußte, dieser Prozeß der Prozeß der Selbstvergeistigung des Menschen ist. Die beiden aufgezeigten Seiten des Aneignungsprozesses gehören unaufhörlich zusammen, und in diesem ihrem Zusammenhange ist die sittliche Bedeutung der Mäßigkeit begründet. Weil das Leben des menschlichen Einzelwesens eben darin besteht, daß seine Persönlichkeit einen Naturorganismus, und zwar einen beseelten Leib besitzt, so beruht wesentlich auf dem Aneignungsprozesse das Leben des menschlichen Individuums, das materielle (sinnliche) und das geistige, jenes seiner Erhaltung nach, dieses seiner Erzeugung nach. Als Ernährungsprozeß ist der Aneignungsprozeß der Selbsterhaltungsprozeß[1]) des Individuums, nämlich nach seinem materiellen Leben; als Selbstvergeistigungsprozeß ist er der Selbsterzeugungsprozeß desselben, der Prozeß seiner Palingenesie durch sich selbst aus der Materie in den Geist. Als dieser Lebensprozeß geht er kontinuierlich hin durch das ganze materielle Leben des Individuums. Die vermittelnde Potenz bei dem Aneignen ist der Willenstrieb,[2]) bezw. die Begehrung. Das Individuum eignet dadurch an, daß es kraft des Willenstriebes, bezw. der Begehrung, die materielle Natur in sich hineinsetzt, und sie seiner Persönlichkeit als individueller zum Organ anbildet. Das Produkt des Aneignens ist das Eigentum[3]) (d. h. eben das dem individuellen Ich Zueigengewordene), d. i. der individuelle Naturorganismus (beseelte Leib) in seiner

[1]) Ja, auch die Entstehung des Individuums beruht auf dem Aneignungsprozeß.

[2]) Der Trieb kommt hier nicht bloß als sinnlicher in Betracht (im Ernährungsprozeß), sondern auch als geistiger (im Vergeistigungsprozeß), als moralischer, als Trieb nach Tüchtigkeit für den moralischen Zweck, als Tugendtrieb, Tugenddrang.

[3]) Nicht im juristischen Sinne. Was der Ausdruck in ihm besagt, heißt hier Eigenbesitz.

moralisch (sittlich) gewordenen, spezifisch differenten (eigentümlichen) Bildung (Gestaltung, Formation), in der eigentümlichen Bestimmtheit, die er im Individuum durch den sittlichen Prozeß empfangen hat; zunächst allerdings der materielle, individuelle, beseelte Leib, wie er in der Umarbeitung in den geistigen begriffen ist, letztlich aber dieser geistige selbst. In seiner Vollendung ist das Eigentum der vollendete geistige individuelle Naturorganismus (beseelte Leib).[1] [§ 251.]

b) In seiner konkomitierenden Funktion, also als das individuelle Wertgeben ist es das Genießen. Die vermittelnde Potenz bei ihm ist der Geschmack, welcher nach einem durchaus individuellen Maßstabe wertgiebt, oder das Vermögen des Willenstriebes, genauer der Begehrung, zu erkennen ist, also das eigentümliche, gesellige Vermögen ist. Er ist das Vermögen individueller Wertgebung, das Vermögen, mit dem Gefühle der Lust anzueignen, d. h. eben zu genießen. Das Genießen ist wesentlich ein Wertgeben, aber ein durchaus individuelles, ein Wertgeben, das den lediglich subjektiven Wert seines Objekts ausdrückt, lediglich den Wert, welchen das Objekt, indem es angeeignet wird, als Objekt des Aneignens, für das es aneignende Subjekt als dieses bestimmte Individuum hat, völlig abgesehen von seinem allgemeingültigen, objektiven Werte. Es ist immer ein Wertgeben mit der ihrem Begriff nach individuellen Verstandesempfindung, bezw. dem Gefühle, und besteht darin, daß das Individuum, indem es ein bestimmtes Objekt aneignet, sich von demselben in seinem Bewußtsein mit einer spezifischen Lust affiziert findet. (Nur die Form der Lust, nicht aber auch die des Schmerzes, kann nämlich diese Affektion haben, weil sie ja das Aneignen begleitet, dieses aber seinem Begriff zufolge immer Förderung des Lebens des Individuums ist. Was seiner Natur nach dieses wirklich hemmt, das kann gar nicht angeeignet werden, sondern wird, wenn es doch mit eintritt in den Aneignungsprozeß, von dem Naturorganismus, dem geistigen ebenso wie dem materiellen, nicht intussuszipiert, vielmehr sezerniert.) Alles Aneignen ist demnach wesentlich zugleich ein Genießen, und dieses kommt hinwiederum nie

[1]) Nur accessorisch und uneigentlich gehört zu ihm auch noch der „vereigentümlichte Eigenbesitz".

anders vor, als mit und an dem Aneignen. Weil aber das Genießen so am Aneignen haftet, so setzt es in dem Genießenden allemal eine Kräftigkeit des Willenstriebes, bezw. der Begehrung, (welcher ja eben die das Aneignen vermittelnde Potenz ist,) voraus. Das Produkt des Genießens ist die Befriedigung des Willenstriebes (als Lebenstriebes), bezw. der Begehrung, die Bestimmtheit des individuellen Bewußtseins, des Gefühls von dem Eingetretensein einer Lebensförderung, einer Bereicherung an Eigentum, mithin abstrakt ausgedrückt die Selbstbefriedigung, konkret die Glückseligkeit. Da nun aber das Aneignen in concreto ein Erzeugen von Geist in dem Individuum ist, so ist das Genießen seinem konkreten Gehalt nach ein sein Aneignen begleitendes Gefühl, und zwar Lustgefühl von der durch dasselbe statthabenden Förderung seines geistigen Seins und Lebens, und seine Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit ist mithin in concreto sein Gefühl von seinem Begeistetsein, d. h. sie ist Begeisterung. Die wahre Glückseligkeit ist wesentlich Begeisterung, und nur der Begeisterte ist glückselig. Vermöge dieser Konnexität des Aneignens und des Genießens ist der spezifische Charakter der Produkte des Aneignens die Angenehmheit, d. h. die Qualität, Genuß und Selbstbefriedigung, näher Glückseligkeit, zu gewähren.[1]) [§ 252.]

§ 204. 2. Das universelle sittliche Bilden. Und zwar

a) in seiner prinzipalen Funktion ist es das Machen.[2]) Als Bilden ist es ein die materielle Natur[3]) der menschlichen Persönlichkeit als Organ Anbilden, als universelles Bilden ein sie der menschlichen Persönlichkeit als solcher, wie sie die gattungsmäßige, die in allen menschlichen Einzelwesen identische und sich selbst gleiche ist, nicht ihr, wie sie die besondere und spezifisch differente des konkreten bildenden Subjekts ist, zum Organ Anbilden, mithin ein sie zum allgemein (d. h. für alle

[1]) Die Angenehmheit gehört demnach vor das Forum des Willenstriebes, bezw. der Begehrung, und des Geschmackes.

[2]) Das „Produzieren" im staatswirtschaftlichen Sinne.

[3]) Denn an die Welt überhaupt kann bei dem Bilden der Natur der Sache zufolge nicht gedacht werden.

menschlichen Einzelwesen überhaupt, wenigstens mehr oder minder für alle,[1]) nicht ausschließend für das bestimmte bildende selbst,) anwendbaren Organ der menschlicheu Persönlichkeit Bilden. Sofern das Machen seiner Natur nach mit Anstrengung verbunden ist, ist es wesentlich ein Arbeiten, und zwar eben das Arbeiten im engeren Sinne des Wortes. Die vermittelnde Potenz bei dem Machen ist die Willenskraft. Es ist ein mittelst der Willenskraft die materielle Natur der universellen menschlichen Persönlichkeit, d. h. der menschlichen Persönlichkeit als solcher, zum Organ Anbilden. Demgemäß ist es dann in sich zwiefach abgestuft, je nachdem es entweder ein Machen mit der somatischen Willenskraft (der sogenannten sinnlichen Kraft) ist, oder ein Machen mit der psychischen. Als jenes ist es das mechanische, als dieses das freie (nämlich im Sinne des römischen liberalis, ingenuus). Beide Formen sind nie schlechthin für sich die eine ohne die andere, sondern werden immer nur a potiori bezeichnet. Je mehr sie (relativ) außereinander sind, desto unvollkommener ist das Machen. Seine Vollendung besteht in dem absoluten Ineinandersein beider, des Mechanischen und des Freien in ihm. Diese Einheit beider ist das eigentlich technische Machen (im Gegensatz gegen das banausische einerseits, und das naturalistische andrerseits). Das Produkt des Machens ist das Gemachte, die Sache (das im staatswirtschaftlichen Sinne sogenannte Produkt, alles, was Objekt des Handelsverkehrs ist), sofern das Machen Arbeiten (im engeren Sinne) ist, das Werk (im engeren Sinne). Der spezifische Charakter der Produkte des Machens ist die Nützlichkeit, d. h. die Qualität, eine universelle Brauchbarkeit zu haben (und im Gefolge davon dann auch einen allgemeinen, objektiven Wert). Diese gehört darum vor das Forum der Willenskraft und des Schätzungsvermögens. [§ 253.]

b) In seiner konkomitierenden Funktion, also als das universelle Wertgeben, ist es das Schätzen. Die vermittelnde Potenz bei ihm ist das Schätzungsvermögen (Beurteilungsvermögen), welches nach einem durchaus universellen und mithin objektiven Maßstabe wertgiebt, oder das Vermögen der Willenskraft, ihr

[1]) Denn diese Allgemeinheit kann allerdings eine bloß relative sein. Am absolutesten ist sie beim Ackerbau.

Produkt zu erkennen, also das eigentümliche bürgerliche (gewerbliche) Vermögen ist. Es ist das praktische Verstandesvermögen, das Vermögen, den allgemeingültigen, objektiven Wert der Produkte des universellen Bildens, der Sachen, zu bestimmen durch Beurteilung derselben. Die Beurteilung ist nämlich eben die Wertbestimmung nach einem objektiven, gültigen Maßstabe, und ihre abstraktesten Formen sind die positive der Beifall, und die negative das Mißfallen. Das Schätzen ist wesentlich ein Wertgeben, aber ein universelles und objektives, ein für Alle (wenigstens für eine relative Allheit) gültiges. Grade auf ein solches Wertgeben kommt es aber natürlich hier an, weil das Machen ein universelles Bilden ist, ein Bilden der materiellen Natur zu einem solchen Organ der menschlichen Persönlichkeit, welches für diese in ihrer gattungsmäßigen Identität, also für die Persönlichkeiten aller menschlichen Einzelwesen (oder mindestens doch einer relativen Allheit derselben), von ihren individuellen Differenzen ganz abgesehen, zum Gebrauch geeignet, und folglich auch für Alle ohne Unterschied von Wert ist, und zwar von einem objektiv bestimmbaren.[1]) Deshalb ist es auch immer ein Wertgeben mit dem in Allen identischen oder objektiven und universellen Verstandessinn, das eben als solches in Allen dasselbe sein muß. In dem Reflex nun, den das das Machen begleitende Schätzen auf das Machen wirft, angesehen, ist dieses ein Produzieren von universell oder objektiv wertvollen Sachen, d. h. es ist ein Erwerben oder Verdienen. Und so ist jedes Machen zugleich ein Erwerben, es giebt aber auch wiederum kein anderes Erwerben, als mittelst des Machens. Weil das Erwerben so am Machen haftet, so ist es allemal bedingt durch eine Kräftigkeit der Willenskraft (welche ja eben die das Machen vermittelnde Potenz ist), in dem Erwerbenden. Das Produkt des Erwerbens ist der Erwerb, der Schatz (das Verdienst, das Vermögen), mithin der Eigenbesitz (im Unterschiede von dem von uns so genannten Eigentum), und so ist jede Sache zugleich ein Eigenbesitz desjenigen, der sie gemacht hat. Eine besondere Gattung des Eigenbesitzes ist der ver-

[1]) Der Ausdruck des objektiven Werts, den eine Sache im Tauschverkehr erhält, ist der Preis.

eigentümlichte (individualisierte) Eigenbesitz, d. h. der Kreis derjenigen Sachen, welche zu der bestimmten individuellen Person des Eigenbesitzers in einem Verhältnis spezifischer Zugehörigkeit stehen, in der Art, daß sie nur in der Zugehörigkeit an diesen bestimmten Eigenbesitzer ihren eigentümlichen Wert haben, weshalb sie denn auch aus dem öffentlichen Verkehr zurückgezogen sind.. [§ 254.]

§ 205. Da, je weiter die moralische Entwickelung des menschlichen Einzelwesens in normaler Weise fortschreitet, desto vollständiger auch in ihm Individualität und Universalität ineinander eingehen, beides, auf der Seite des Erkennens und auf der des Bildens, so sind bei ihm auch die Produkte der individuellen Form und die der universellen auf beiden Seiten der sittlichen Funktion je länger desto vollständiger ineinander, also einmal die Ahnung und das Wissen, d. h. das verstandesmäßige Erkenntnis, und fürs andre das Eigentum und die Sache. Die wirkliche Einheit nun des individuellen Erkenntnisprodukts und des universellen, also der Ahnung und des verstandesmäßigen Erkenntnisses, nämlich in Beziehung auf ein- und dasselbe Erkenntnisobjekt, ist die Idee, welcher somit Schönheit und Wahrheit in ihrer Durchdringung und Einheit auf für sie charakteristische Weise eignen. Daher die eigentümliche Lebendigkeit und Macht der Idee; daher ist eben sie der positive Berührungspunkt des künstlerischen und des wissenschaftlichen Erkennens, und das spezifische Band, welches die Kunst und die Wissenschaft verknüpft. Eben wegen dieser Natur der Idee ist es das Charakteristische der höchsten theoretischen oder intellektuellen Bildung, Ideen zu haben, und die höchste Aufgabe für das Erkennen, Alles in der Weise der Idee zu erkennen, alle seine Erkenntnisse als Ideen, oder doch in ausdrücklichem Zusammenhange mit Ideen, zu besitzen. Auf der anderen Seite die wirkliche Einheit des Produkts des individuellen Bildens und des Produkts des universellen, also des Eigentums und der Sache, nämlich wieder in Beziehung auf ein- und dasselbige Objekt des Bildens, ist das Original, das Korrelat der Idee, welchem somit Angenehmheit und Nützlichkeit in ihrer Durchdringung und Einheit auf für es charakteristische Weise eignen. Das Original ist einerseits ein Produkt des universellen Bildens, eine Sache, denn es kann nicht nur in den öffentlichen Verkehr eingehen, sondern auch kopiert werden, ja es ist sogar dazu bestimmt; allein dabei ist es

doch auch wieder in Ansehung seiner Entstehung seinem Urheber durchaus eigentümlich, und ihm völlig ausschließend zugehörig, überdies auch in seiner spezifischen Vollendung und überhaupt Vollkommenheit für jeden anderen unerreichbar, und so ist es andrerseits nicht minder auch das Produkt eines individuellen Bildens. Daher rührt der eigentümliche Reiz und Zauber des Originals und des Originellen, daher ist eben die Originalität der positive Berührungspunkt des geselligen [1]) und des geschäftlichen (bürgerlichen oder öffentlichen) Bildens, und das spezifische Band, welches das gesellige und das bürgerliche (oder öffentliche) Leben miteinander verknüpft. Da das Original nach seiner einen Seite Eigentum ist, nach der anderen Sache, so zerfällt es, je nachdem entweder die eine Seite sein Substrakt bildet, oder die andere, in das personelle (Originalität der Person) und in das sachliche (dingliche) Original. Originale zu produzieren und originell zu sein ist das Charakteristische der höchsten praktischen oder thelematischen Bildung, und die höchste Aufgabe für das Bilden ist die, alles auf originelle Weise zu bilden. [§ 256.]

§ 206. Da die Persönlichkeit im menschlichen Einzelwesen von Natur nur unter der individuellen Bestimmtheit gesetzt ist, sie mithin ihre Funktionen unter der universellen Bestimmtheit erst erlernen muß, und zwar nur mittelst der Überwindung und Bemeisterung ihrer Naturbestimmtheit und ihrer materiellen Natur selbst sie vollziehen kann, da überdies auch in allen individuellen Funktionen die materielle menschliche Natur (wiewohl, wofern alles in der Ordnung ist, als selbst schon in irgend einem Maße durch die Persönlichkeit bestimmte,) der bestimmende Faktor ist, in allen universellen Funktionen hingegen der bestimmtwerdende, so sind die individuellen Funktionen ein die materielle Natur Gewährenlassen in dem menschlichen Einzelwesen, die universellen aber ein sie Brechen in ihm. Daher ist der eigentümliche Charakter jener, die demnach immer materiell (sinnlich) tingiert sind, das Vergnügen, der dieser dagegen die Anstrengung, und folglich Ermüdung. Hierin gründet sich das sinnlich Abspannende und Erschöpfende des denkenden Erkennens und des Machens, und folgeweise das Bedürfnis einer zeitweisen Erholung auf dieselben, und zwar eben mittelst ihrer Unter-

[1]) Man denke namentlich auch an die Bedeutung, welche der vereigentümlichte Eigenbesitz (ein besonders fruchtbares Feld für das Original) für das gesellige Leben hat.

brechung durch die individuellen Funktionen, das Ahnen und das Aneignen, nämlich durch je die derjenigen universellen Funktion, die vorangegangen war, entsprechende individuelle. [§ 257.]

§ 207. Da die Entwickelung des menschlichen Einzelwesens mit der entschiedenen Präponderanz der individuellen Bestimmtheit an seiner Persönlichkeit vor der universellen anhebt, so haben in ihm von vornherein das Ahnen und das Aneignen das ausgesprochene Übergewicht über das denkende Erkennen und das Machen. Erst vermöge der moralischen Entwickelung werden die universellen Funktionen allmählich immermehr in den Fluß gebracht mit der Herausarbeitung der universellen Bestimmtheit an der Persönlichkeit. Damit werden jedoch die individuellen Funktionen nicht etwa unterdrückt, vielmehr werden sie dadurch, daß die universellen sich immer reinlicher aus ihnen herauslösen, je länger desto kräftiger gefördert. Die moralische Forderung geht eben auf die Herstellung des vollen Ineinanderseins der individuellen Funktionen und der universellen in der Art, daß beide unmittelbar ineinander umschlagen, also einerseits das Ahnen und Anschauen unmittelbar in das denkende Erkennen und Vorstellen, und umgekehrt, und andrerseits das Aneignen und Genießen unmittelbar in das Machen und Schätzen (und folgeweise Erwerben), und umgekehrt, indem die individuelle Funktion jedesmal selbst die Sollizitation für die universelle wird, und umgekehrt. Hiermit sind dann beiderlei Funktionen in ihrer reinlichen Sonderung zugleich schlechthin ineinander, und stehen doch zugleich beide in voller Kräftigkeit. Beide bleiben für immer je die eine das wesentliche Komplement der andern. [§ 258.]

Drittes Hauptstück.

Das religiöse Handeln.

§ 208. Wie das sittliche Handeln das teleologisch auf den sittlichen Zweck, nämlich auf dessen Realisierung, bezogen ist, so ist das religiöse das teleologisch auf den religiösen Zweck bezogene. Das Handeln ist das religiöse dadurch, daß es sich die Vollziehung der religiösen Aufgabe als seinen Zweck setzt, also die Realisierung des religiösen höchsten Guts, d. i. des absoluten Zugeeignetseins des Menschen (als Geschlecht und als Individuum) und in ihm überhaupt der gesamten irdischen Kreatur an Gott, deutlicher, der absoluten Gemeinschaft des Menschen (als Geschlecht und als Individuum) mit Gott, und in derselben des vollendeten Reichs Gottes auf Erden. [§ 259.]

§ 209. Von dem sittlichen Handeln unterscheidet sich demnach das religiöse nicht etwa durch das Objekt, auf welches es sich unmittelbar richtet (welches es behandelt), sondern lediglich durch seine eigentümliche teleologische Beziehung (auch bei dem sittlichen Handeln ist es ja ebenfalls diese, was es zum sittlichen macht), durch seine Beziehung auf den moralischen Zweck ausdrücklich als den religiösen. Gott selbst kann ja unmittelbares Objekt des menschlichen Handelns nicht sein, denn als ein solches ist er für den Menschen schlechterdings nicht gegeben. Weder ist er unmittelbar erkennbar für ihn (was wir das „unmittelbare Erkennen" Gottes nennen, und mit Recht, das ist nur ein denkendes Erkennen von solchen psychischen Vorgängen in uns, die Wirkungen unmittelbar Gottes selbst in unsrer Seele sind; Gott ist mithin in der That nur mittelbar das Objekt desselben), noch ist er vollends bildbar für ihn. Objekt ist vielmehr Gott für das religiöse Handeln immer nur mittelbar, insofern nämlich, als es auf einem ausdrücklichen Sichverhalten des Handelnden zu Gott, und zwar ursächlich sowohl als teleologisch, beruht, oder insofern der Handelnde es in seinem Handeln ausdrücklich mit Gott zu thun hat. Das unmittelbare Objekt des religiösen Handelns kann daher kein anderes sein, als wieder eben dasjenige, welches das des sittlichen Handelns ist, also die materielle Natur, und überhaupt die Welt. Das unmittelbare Objekt seiner Funktion hat es vollständig gemeinsam mit dem sittlichen Handeln, nur durch die eigentümliche Art der Behandlung desselben unterscheidet es sich von diesem. Nämlich nur dadurch, daß es dieses selbige unmittelbare Objekt ausdrücklich aus dem Gesichtspunkt der religiösen Zweckidee (der moralischen Zweckidee nach der Seite an ihr, auf welcher sie die religiöse ist) behandelt, ist es das religiöse Handeln. Als wirkliches Handeln (selbst wenn es als ein rein innerlich bleibendes gedacht wird,)[1]) ist daher das religiöse Handeln nie für sich allein gegeben, sondern immer nur mit und an dem sittlichen Handeln. Da es nun, abgesehen von der materiellen Natur (der menschlichen, namentlich

[1]) In diesem Falle ist das unmittelbare Objekt desselben die eigene, psychische Natur (nämlich soweit sie noch materiell ist) des Handelnden.

auch der eigenen des handelnden Individuums, und der äußeren) ein Objekt, auf welches die menschliche Persönlichkeit ihre Funktion direkt richten könnte, gar nicht giebt, so würde es, für sich allein genommen, ein reelles Objekt, das es behandeln könnte, überall nicht haben, sondern sich in leeren Abstraktionen bewegen, und die Persönlichkeit würde in ihm ihre moralischen Akte (Akte der Selbstbestimmung) an Schatten- und Traumbildern vergeuden. Nur dadurch, daß die Welt (der eigene Mikrokosmos, den die menschliche Persönlichkeit, als der Komplex der individuellen menschlichen Persönlichkeiten, an sich selbst trägt, und der ihr äußere irdische Makrokosmos,) indem sie für den sittlichen Zweck behandelt wird, ausdrücklich für ihn in seiner wesentlichen Beziehung auf den religiösen Zweck, und näher in seiner absoluten Einheit mit demselben behandelt wird, ist ein wirkliches (ein effektives) religiöses Handeln möglich; jedes angebliche andere ist ein leerer Traum. [§ 260.]

§ 210. Wie das Handeln als religiöses wesentlich ein Handeln in der teleologischen Beziehung auf Gott ist, also sich auf die Gemeinschaft mit Gott und die Herrschaft Gottes als seinen Zweck richtet, so ist es als Handeln der menschlichen Persönlichkeit in der Gemeinschaft mit Gott wesentlich auch ein Handeln durch Gott selbst, kraft Gottes selbst, ein Handeln vermöge der Wirksamkeit Gottes selbst in der handelnden menschlichen Persönlichkeit, d. h. näher in ihrem Bewußtsein und ihrer Thätigkeit, oder vermöge des Denkens und Wollens (Setzens) Gottes selbst in dem menschlichen Denken und Wollen (Setzen), mit andern Worten ein Handeln mit dem Verstandesbewußtsein als Gottesbewußtsein und mit der Willensthätigkeit als Gottesthätigkeit. [§ 261.]

§ 211. Seine Aufgabe, also die religiöse Aufgabe, vollzieht das religiöse Handeln (wie auch das sittliche die seinige) mittelst der beiden der Persönlichkeit wesentlichen Funktionen des Erkennens und des Bildens in ihrem Zusammenwirken. Indem durch das Erkennen und das Bilden als sittliche in ihrem Zusammenwirken die Vergeistigung der irdischen Welt (Kreatur) erfolgt, erfolgt sie vermöge des Vollzugs jener Funktionen zugleich unter der religiösen Bestimmtheit als heilige Vergeistigung derselben, mit andern Worten als zugleich Zueignung der irdischen Kreatur an Gott, oder schlechthinige Vereinigung Gottes mit ihr und ihrer mit Gott. Durch das Erkennen spiegelt das religiöse Handeln aus der irdischen Welt heraus

die Idee (das Bild) Gottes in die menschliche Persönlichkeit hinein, durch das Bilden bildet es der so von der Idee Gottes erfüllten menschlichen Persönlichkeit die irdische Welt, die materielle menschliche Natur immer ausdrücklich miteinbegriffen, als Organ an. Das Ergebnis von beiden zusammen ist demgemäß das vollständige Erfülltsein der irdischen Welt von Gott, das vollständige reelle kosmische Sein Gottes, soweit es die irdische Schöpfungssphäre betrifft. [§ 262.]

§ 212. Das religiöse Erkennen vollzieht sich nur mit und an dem sittlichen Erkennen, nur als nähere Bestimmtheit an diesem, und ebenso das religiöse Bilden nur mit und an dem sittlichen als nähere Bestimmtheit an ihm. Nicht etwa vollziehen sich das religiöse Erkennen und das religiöse Bilden dadurch, daß sie sich auf ein anderes unmittelbares Objekt richten, als das sittliche Erkennen und das sittliche Bilden, sondern dadurch vollziehen sie sich, daß sie sich zwar ganz auf dasselbige unmittelbare Objekt richten, wie diese, aber dies mit der ausdrücklichen Zweckbeziehung auf die religiöse Aufgabe, und zwar letztlich grade auf sie, also ausdrücklich mit dem Zweck, jenes Objekt an Gott zuzueignen, als letztem Zweck. Wie das sittliche Erkennen und das sittliche Bilden bestehen auch sie darin, daß sie der menschlichen Persönlichkeit die gesamte, irdische Welt zueignen, aber sie eignen diese zu dem Ende jener zu, um sie eben mittelst dieser Zueignung an sie unmittelbar zugleich Gott zuzueignen [§ 263.]

§ 213. In dem religiösen Erkennen und dem religiösen Bilden ist Gott selbst wirksam mit seinem Denken und seinem Wollen (Setzen), d. h. das religiöse Erkennen ist ein die (irdische) Welt mit dem Verstandesbewußtsein als Gottesbewußtsein Erkennen, und das religiöse Bilden ist ein die (irdische) Welt mit der Willensthätigkeit als Gottesthätigkeit Bilden. [§ 264.]

§ 214. Die besonderen Formen des religiösen Handelns ordnen sich nach demselben Schema, wie die des sittlichen, also folgendergestalt:

A. Das religiöse Erkennen. Und zwar

1. das individuelle religiöse Erkennen. Und zwar

a) in seiner prinzipalen Funktion ist es das Andächtigsein, das sich allein mit und an dem sittlichen individuellen Erkennen, d. h. dem Ahnen, vollzieht, und eben das religiöse Ahnen ist. Das Andächtigsein ist ein Erkennen mit dem Verstandesbewußtsein als Gottesbewußtsein, und zwar mit demselben als

individuell bestimmtem, also mit dem religiösen Gefühle (dem Gottesgefühle). Als Erkennen ist es ein Hineinabbilden der materiellen Natur, überhaupt der Welt, in das Bewußtsein, als religiöses Erkennen ein Hineinabbilden jener in dieses, wie es Gottesbewußtsein, d. h. wie es durch Gott bestimmt, und infolge davon ihm zugeeignet und von ihm erfüllt ist. Dieses religiöse Erkennen aber ist es näher als ein unter der individuellen Bestimmtheit gesetztes. Dies heißt, es ist ein Hineinabbilden der Welt in das menschliche Gottesbewußtsein, wie es das spezifisch Differente des konkreten, religiös erkennenden Individuums und diesem ausschließend eigen ist, oder ein Hineinabbilden der Welt in das religiöse Gefühl. Dieses letztere ist bei dem Andächtigsein die vermittelnde Potenz, und ohne Regsamkeit des religiösen Gefühls giebt es keine Andächtigkeit. Das Andächtigsein ist allemal ein Erkennen, und zwar ein Gotterkennen. Dieses Erkennen Gottes ist aber in ihm ein durchaus individuelles (subjektives), ein Erkennen Gottes mit dem Gefühl, also ein Ahnen Gottes (kein Gottdenken). (Deshalb versiert die Andacht immer im Bildlichen, und damit hängt es zusammen, daß sie eine natürliche Neigung hat, sich auf Bilder zu richten. Bilderverehrung.) Sofern aber das Gottesbewußtsein überhaupt, und folglich im Besonderen auch das religiöse Gefühl, auf einem Denken Gottes selbst in dem menschlichen Bewußtsein beruht, mithin Bewußtsein des Menschen von Gott durch Gott selbst ist, ist das Andächtigsein wesentlich ein von Gott selbst im menschlichen Bewußtsein gewirktes, individuelles Erkennen Gottes, ein gefühlsmäßiges Gott durch Gott selbst Erkennen, ein Hingenommensein unseres Gefühls von Gott durch Gott selbst, das „leidende", gefühlsmäßige Erkennen (d. h. Ahnen) Gottes. Seine Kulmination erreicht das Andächtigsein darin, daß das Bewußtsein des Andächtigen einerseits ganz individuell bestimmtes, d. h. ganz Gefühl, und andrerseits ganz religiös bestimmtes, d. h. ganz Gottesgefühl ist. Auf dieser Stufe ist das Andächtigsein das Anbeten, welches eben das Andächtigsein ist, welches sich schlechthin vollzogen hat. Die Erscheinungsform des Anbetens ist die Verzückung oder die Ekstase, der eigentlich sogenannte mystische Vorgang. Auf diesem Höhepunkte der Andacht sind,

wie der Begriff dieser es fordert, für das Gefühl des Andächtigen alle übrigen Objekte, von denen es noch berührt wurde außer (praeter) Gott, schlechthin in diesen aufgenommen, und so schlechthin vor ihm als außer Gott seiende verschwunden; Gott ist für dasselbe das schlechthin alleinige Objekt; das Weltgefühl, mit Einschluß des Selbstgefühls, ist in dem Subjekt als für sich seiendes schlechthin aufgegangen und absorbiert in und von dem Gottesgefühl. Aber dieses Bewußtsein des Subjekts um Gott in Allem und um Alles in Gott ist auch schlechthin Gefühlsbewußtsein; es ist in ihm mithin jede Gedankenvorstellung von Gott, jeder konkrete Inhalt der Idee von Gott ausgelöscht, so daß in ihm Gott nur als das schlechthin Überschwängliche, als schlechthin bestimmungs- oder prädikatlose Einfachheit gesetzt ist. Auf diesem ihrem Gipfel ist daher die Andacht ein eben so sehr schlechthin dunkles (d. h. von jedem bestimmten Inhalt entblößtes), wie schlechthin kräftiges, überhaupt also ein schlechthin überschwängliches (beides, im positiven und im negativen Sinne des Wortes) Ahnen Gottes. Dieses alles aber ist wesentlich durch Gott selbst in uns geschehen. Das Produkt des Andächtigseins ist die religiöse Ahnung, die Gottesahnung, das eigentlich so zu nennende mystische Gotteserkenntnis (welches in sich selbst vielfach abgestuft sein kann in bloßen Annäherungen. [§ 265.]

b) In seiner konkomitierenden Funktion, also als das religiöse individuelle Imaginieren, ist es das Kontemplieren (das Beschauen), das sich allein mit und an dem sittlichen, individuellen Imaginieren, d. h. dem Anschauen, vollzieht, und eben das religiöse Anschauen ist. Alles Andächtigsein ist wesentlich zugleich ein Kontemplieren. Es ist immer (in irgend einem Maße) von einem religiösen Anschauen begleitet, von einem Schauen Gottes in einem (wenn auch rein innerlich bleibenden) Bilde. (Die Hesychasten.) Der Andächtige ist so wesentlich zugleich der Seher (חֹזֶה, רֹאֶה). Das Produkt des Kontemplierens ist die Gottesanschauung, und so ist jede Gottesahnung wesentlich zugleich Gottesanschauung.[1]) [§ 266.]

[1]) Weil das Andächtigsein wesentlich von einem Kontemplieren (Beschauen) begleitet ist, deshalb geht die Andacht so leicht in visionäre Zustände über, bevorab die eigentlich mystische Andacht. Die Ekstase ist immer von visionären Zuständen begleitet.

§ 215. 2. Das universelle religiöse Erkennen. Und zwar

a) in seiner prinzipalen Funktion ist es das Theosophieren, das sich allein mit und an dem sittlichen universellen Erkennen, d. h. dem denkenden Erkennen, vollzieht, und eben das religiöse denkende Erkennen ist. Das Theosophieren ist ein Erkennen mit dem Verstandesbewußtsein als Gottesbewußtsein, und zwar mit demselben als universell bestimmten, also mit dem religiösen Sinne (dem Gottessinne). Als Erkennen ist es ein Hineinabbilden der materiellen Natur, überhaupt der Welt, in das Bewußtsein als religiöses Erkennen ein Hineinabbilden jener in dieses, wie es Gottesbewußtsein, d. h. wie es durch Gott bestimmt, und infolge davon ihm zugeeignet und von ihm erfüllt ist. Dieses religiöse Erkennen aber ist es näher als ein unter der universellen Bestimmtheit gesetztes. Dies heißt, es ist ein Hineinabbilden der Welt in das menschliche Gottesbewußtsein als solches, also in das menschliche Gottesbewußtsein, wie es nicht das spezifisch differente des konkreten religiös erkennenden Individuums und diesem ausschließend eigen, sondern das gattungsmäßige, das in allen menschlichen Einzelwesen ohne Unterschied selbige und sich selbst gleiche ist, oder ein Hineinabbilden der Welt in den religiösen Sinn. Dieser ist bei dem Theosophieren die vermittelnde Potenz, und ohne Regsamkeit des religiösen Sinnes giebt es kein Theosophieren. Das Theosophieren ist allemal ein Erkennen, und zwar ein Gotterkennen. Dieses Erkennen Gottes ist aber in ihm ein durchaus universelles, objektives, ein Gott mit dem Verstandessinn Erkennen, also ein Gott Denken. Von dem Theosophierenden wird Gott wirklich gedacht, nicht bloß geahnt. Sofern aber das Gottesbewußtsein überhaupt und folglich im Besonderen auch der religiöse Sinn auf einem Denken Gottes selbst in dem menschlichen Bewußtsein beruht, mithin Bewußtsein des Menschen von Gott durch Gott selbst ist, ist das Theosophieren wesentlich ein von Gott selbst im menschlichen Bewußtsein gewirktes universelles Erkennen Gottes, ein Gott durch Gott selbst denkend Erkennen. So ist es mit einem Worte ein denkendes Erkennen durch göttliche Erleuchtung, und der Theosophierende ist demgemäß der von Gott Erleuchtete. Das denkend Gott Erkennen, welches das Theosophieren ist, vollzieht

sich aber dem Obigen gemäß nicht etwa auf isolierte Weise für sich allein, außer dem Zusammenhange mit dem denkenden Erkennen der Welt und unabhängig von demselben, sondern lediglich an diesem und mittelst desselben. Das Theosophieren ist ein denkendes Erkennen, das sich unmittelbar eben auf die Welt richtet, aber mit dem ausdrücklichen Absehn darauf, mittelst des denkenden Verständnisses der Welt den Gedanken Gottes verstehen zu lernen, und auch wiederum umgekehrt darauf, das denkende Verständnis der Welt sich eben mittelst des Gedankens Gottes wahrhaft aufzuschließen. Das Theosophieren spiegelt sich denkend aus dem Gedanken der Welt den Gedanken Gottes zurück, und reflektiert die Gedanken aller Dinge, also alles andere Wissen, in den Gedanken Gottes, denkt alle Dinge mittelst des Gedankens Gottes als des spezifischen Schlüssels für ihr Verständnis; und zwar erkennt der Theosophierende so denkend vermöge göttlicher Erleuchtung, er erkennt denkend die Dinge kraft göttlicher Erleuchtung. Aber vermöge seiner Erleuchtung erkennt er eben denkend. Nicht etwa überhebt ihn seine Erleuchtung des strengen Denkens und der notwendigen dialektischen Vermittelungen bei seinem Erkennen, ihr Werk besteht vielmehr grade darin, daß sie ihm diese aufweist.[1]) Allerdings steht beim Theosophieren der in dem Theosophierenden durch Gott in Energie gesetzte religiöse Sinn dem Geschäft des denkenden Erkennens vor, aber er weist ihm eben den richtigen Weg, nicht etwa leitet er dasselbe nach Willkür und Laune, nicht etwa alteriert und turbiert er es. Das Produkt des Theosophierens ist die Theosophie (auch wohl Gnosis), der Gottesgedanke (Gottesbegriff), das religiöse, das durchweg auf die Idee Gottes bezogene und von ihr beherrschte, eben damit aber wahrhaft erleuchtete Wissen, das aus göttlicher Erleuchtung geschöpfte Wissen (wovon auch immer). [§ 267.]

b) In seiner konkomitierenden Funktion, also als das religiöse universelle Imaginieren, ist es, nämlich sofern es auch lautbar

---

[1]) Auch die Theosophie kann nicht auskommen ohne strenge Begriffe. Sie darf nicht etwa an die Stelle derselben Bilder setzen.

wird[1]), das Weissagen, das sich allein mit und an dem sittlichen universellen Imaginieren, d. h. dem Vorstellen, vollzieht, und eben das religiöse Vorstellen, nämlich als verlautbartes, ist. Alles Theosophieren ist wesentlich zugleich ein Weissagen. Es ist immer von einem religiösen Vorstellen begleitet. Der (erleuchtete) Theosoph ist so wesentlich zugleich der Prophet. Das Produkt des Weissagens ist das Wort Gottes, d. i. die religiöse Vorstellung, das religiöse Wissen als in einen universellen, d. h. allgemeinverständlichen sprachlichen Ausdruck gefaßt, und so ist alle Theosophie wesentlich zugleich Wort Gottes. [§ 268.]

§ 216. B. Das religiöse Bilden. Und zwar

1. das individuelle religiöse Bilden. Und zwar

a) in seiner prinzipalen Funktion ist es das Beten, das sich allein mit und an dem sittlichen individuellen Bilden, d. h. dem Aneignen vollzieht, und eben das religiöse Aneignen ist. Das Beten ist ein Bilden mit der Willensthätigkeit als Gottesthätigkeit, und zwar mit derselben als individuell bestimmter, also mit dem religiösen Triebe (dem Gottestriebe). Als Bilden ist es ein die materielle Natur (an die Welt überhaupt kann dem Wesen der Sache zufolge hier gar nicht gedacht werden,) der menschlichen Persönlichkeit als Organ Anbilden, als religiöses Bilden ein die materielle Natur der menschlichen Persönlichkeit, wie sie durch Gott bestimmt und infolge davon ihm zugeeignet und von ihm erfüllt und bewohnt ist, zum Organ Anbilden, also ein sie für Gott zum Organ seines Seins im Menschen Zurechtbilden. Dieses religiöse Bilden aber ist es näher als ein unter der individuellen Bestimmtheit gesetztes, d. h. es ist ein die materielle Natur der menschlichen Persönlichkeit, wie sie die spezifisch differente des konkreten, religiös bildenden Individuums, und diesem ausschließend, eigen ist, als einer durch Gott bestimmten und infolge davon ihm zugeeigneten und von ihm bewohnten, zum Organ Anbilden, deutlicher, ein sie zum Organ des Seins Gottes in diesem bestimmten menschlichen Individuum Zurechtbilden.

[1]) Nämlich in dem ganz weiten biblischen Sinne verstanden, in dem Sinne von נָבִיא und προφητεύειν.

Die vermittelnde Potenz ist bei ihm der religiöse Trieb, d. i. der Trieb nach Gott, ohne dessen Regsamkeit es kein Gebetsleben giebt. Der religiöse Trieb ist wesentlich Gebetstrieb. Als Aneignen mit dem religiösen Triebe ist es eben ein Aneignen für Gott. Sofern dann aber die Gottesthätigkeit überhaupt, und folglich im Besondern auch der religiöse Trieb, auf einem Wollen oder Setzen Gottes selbst in der menschlichen Willensthätigkeit beruht, mithin Thätigkeit des Menschen in der Richtung auf Gott durch Gott selbst ist, ist das Beten wesentlich ein von Gott selbst in der menschlichen Willensthätigkeit gewirktes individuelles Bilden für Gott, ein triebmäßiges durch Gott selbst für Gott Bilden, ein Hingenommensein unsres Triebes durch Gott selbst.[1]) Klarer hellt sich der Begriff des Betens als des religiösen Aneignens folgendermaßen auf. Der Aneignungsprozeß ist wesentlich der Vergeistigungsprozeß des Individuums, und zwar der Prozeß der Erzeugung eines geistigen Naturorganismus, eines geistigen beseelten Leibes in demselben. Demgemäß ist das religiöse Aneignen in concreto der Prozeß der Erzeugung von durch Gott bestimmtem und Gott zugeeignetem, d. h. von heiligem Geist,[2]) und zwar näher von einem heiliggeistigen Naturorganismus oder beseelten Leibe in dem Individuum, mittelst dessen dann Gott in diesem sein Sein haben kann. Das religiöse Aneignen ist ein in dem aneignenden Individuum die von ihm individuell angebildete, und dadurch sein eigen gewordene, materielle Natur zu heiligem Geist Bilden. So ist es denn in der That gerade das Beten, worauf wesentlich der religiöse Lebensprozeß beruht (wie auf dem Aneignen überhaupt der menschliche Lebensprozeß im Allgemeinen), der Prozeß der sich allmählich vollziehenden, reellen Einwohnung Gottes in dem menschlichen Individuum, und das religiöse Leben dieses letzteren.[3]) Wie das Aneignen überhaupt, eben als der menschliche Lebensprozeß, seinem Begriff zufolge ein kontinuierliches ist, so auch das Beten. Gerade Beten, d. h. Bitten,

[1]) Das „leidende Gebet" der Mystiker.

[2]) Luk. 11, 13.

[3]) Deshalb wird mit Recht der Nichtbetende als religiös todt betrachtet, und das Gebet als das spezifische Mittel, religiöse Lebenskräfte zu schöpfen.

ist nun aber das religiöse Aneignen, sofern es als Aneignen wesentlich ein Werk des Triebes, des religiösen nämlich, beziehungsweise der Begehrung ist, also wesentlich ein religiöses Begehren, ein Begehren des Individuums nach Gott wie durch Gott, ein Suchen bei Gott und von Gott. Daher ist denn das Beten wesentlich vor allem Bittgebet. Doch schließt es sich damit noch nicht ab, eben weil es Aneignen ist. Denn als dieses ist es seinem Begriff zufolge ein wirksames, erfolgreiches Begehren. Sofern es sich nämlich wirklich als Aneignen vollzieht, befriedigt sich ja in ihm das Begehren, welches es ist, in seinem Objekt. Daher denn auch die unbedingte Erhörlichkeit des Gebets in seinem Begriff selbst eingeschlossen ist. Nämlich einerseits, sofern es (religiöses) Aneignen ist, und andrerseits, sofern es ein von Gott selbst in dem Betenden gewirktes Begehren, ein Begehren des Betenden auf den Impuls Gottes selbst in ihm (Röm. 8, 26. 27) ist. Indem nun das Beten so ein wirksames Begehren ist, und bei ihm ein wirkliches Erlangen des Erbetenen stattfindet, so schließt es sich erst durch die ausdrückliche Ergreifung und Zueignung dieses letzteren, d. h. durch den Dank, vollständig in sich ab. Das Gebet ist daher wesentlich beides, Bittgebet und Dankgebet, und zwar beides in Einem, und dies, je intensiver es ist, desto vollständiger. Das zwischen beiden, Bitte und Dank, vermittelnd zwischen inneliegende Moment ist die Gewißheit der Erhörung, die deshalb in jedem wahren Gebet miteingeschlossen liegt. Näher ist das Beten eben seinem Begriff zufolge das Opfern. Denn religiöses ist das Aneignen, d. h. das Erzeugen von Eigentum, nur, sofern es zugleich Hingeben dieses Eigentums an Gott, d. i. eben Opfern, ist. Indem das Individuum aneignet, erzeugt es sich ein ihm eigentümlich zugehöriges Eigentum; religiös, d. h. für Gott, eignet es mithin nur dann an, wenn es dieses sein Eigentum, indem es dasselbe erzeugt, unmittelbar zugleich schlechthin an Gott hingiebt, es zu Gottes Eigentum bestimmt, mit andern Worten, es opfert, und wenn es überhaupt eben zu dem Zweck aneignet, um für Gott Eigentum zu erzeugen, nämlich damit Gott an demselben ein Organ seines Seins in ihm, dem Aneignenden, besitze, also nur dann, wenn es opfernd aneignet. Denn der

Begriff des Opferns ist ja eben das Hingeben des Eigentums[1]) an Gott. Eben als Hingeben des Eigentums ist denn alles Opfer seinem Begriff zufolge Selbstopfer,[2]) und folglich alles Opfer, das kein Selbstopfer ist, überhaupt gar kein wahres Opfer. Da nun das Eigentum in concreto der individuelle menschliche Naturorganismus, wie er das Ergebnis des sittlichen Prozesses ist, also, die Normalität vorausgesetzt, der vergeistigte individuelle beseelte Leib ist, so ist das Opfern in concreto Opfern des Naturorganismus, des beseelten „Leibes" (Röm. 12, 1) des religiös aneignenden Individuums, nämlich ein Hingeben desselben an Gott, damit er als geistiger Organ seiner (Gottes) Einwohnung in ihm (dem sich opfernden) sei. Da das Aneignen wesentlich das Werk des Triebes, bezw. der Begehrung, ist, und folglich von einem Begehren ausgeht, so involviert es als religiöses Aneignen, und zwar, eben sofern dies ein Opfern ist, wesentlich insbesondere auch die Überwindung des eigenen Begehrens durch die Hingebung desselben an Gott, näher an den Willen Gottes. So ist das Opfern im Beten namentlich auch ein Opfern des eigenen Begehrens, des eigenen Willens an Gott (Matth. 26, 38. 39, Luk. 22, 42), und daher ist gerade das Beten für den Menschen das spezifische Mittel der Selbstüberwindung und der Ergebung in den göttlichen Willen. Bei der Normalität der moralischen Entwickelung koinzidieren diese beiden Seiten an dem Beten, das eigene Aneignen und das Opfern, schlechthin. Denn bei ihr ist das Aneignen, wie alle sittlichen Funktionen überhaupt, immer sofort schlechthin unter der religiösen Bestimmtheit gesetzt, und es ist bei ihr das in dem Aneignungsprozeß erzeugte Eigentum, weil immer wirklicher, und zwar guter, Geist, auch allezeit, eben als solcher, sofort auch für die Einwohnung Gottes qualifizierter, d. h. heiliger Geist. Das Produkt des Betens, also das religiöse Eigentum (das Eigentum als religiöses), ist das Charisma, die göttliche Begabung (eben als Erfolg des Gebets so bezeichnet). Charisma

[1]) Aber im eigentlichsten Sinne, d. h. in dem hier technischen.

[2]) So wie es auch wesentlich Bitt- und Dankopfer ist, gleichfalls wegen seiner wesentlichen Beziehung zum Gebet, dessen beide wesentliche Momente Bitte und Dank sind.

ist das Eigentum als einerseits von Gott im Menschen gewirktes, und andrerseits Gott zugeeignetes zum Organ seines Seins in dem Menschen, und zwar in ihm als einem bestimmten Individuum. In concreto ist es der durch den sittlichen Prozeß vergeistigte Naturorganismus oder beseelte Leib des Individuums in seiner spezifisch differenten individuellen Gestalt und Bildung als heilig geistiger.[1]) [§ 269.]

b) In seiner konkomitierenden Funktion, also als das religiöse individuelle Wertgeben, ist es das Seligsein, das sich allein mit und an dem sittlichen individuellen Wertgeben, d. h. dem Genießen, vollzieht, und eben das religiöse Genießen ist. Alles Beten ist wesentlich zugleich ein Seligsein. Es konkomitiert nämlich das Beten wesentlich ein religiöses Genießen. Zunächst also überhaupt ein individuelles Wertgeben, ein Wertgeben mit der Verstandesempfindung, bezw. dem Gefühle, und zwar hier beim Aneignen der Natur dieses zufolge ausdrücklich unter der Form der Lust. Es begleitet sonach in dem Betenden sein Beten wesentlich ein Lustgefühl. Da es sich aber hier um ein religiöses Aneignen handelt, so ist das dasselbe begleitende Genießen näher ein religiöses Genießen. Es begleitet in dem Betenden sein Beten wesentlich ein Gefühl religiöser Lust, nämlich näher ein Gefühl religiöser Lebensförderung, ein Gefühl von der Förderung seines Lebens in Gott vermöge seines religiösen Aneignens, und zwar, gemäß dem Begriff des religiösen Aneignens, von dieser Förderung als einer von Gott selbst in ihm gewirkten. Dieses Gefühl ist eben die Seligkeit, und das Seligsein ist nichts anderes, als das Genießen als religiöses.[2]) Das Produkt des Seligseins, also die religiöse Selbstbefriedigung, d. h. die Selbstbefriedigung in Gott, die religiöse Glückseligkeit und näher Begeisterung in dem Betenden ist die Gottbegeisterung, der Enthusiasmus (ἐν θεᾷ οὐσιασμός), und so hat jedes Charisma wesentlich Enthusiasmus in seinem Geleite.[3]) Das Ergebnis des Betens

[1]) Deshalb ist das Charisma immer Gabe des heiligen Geistes, aber auch immer eine durchaus individuelle. (1. Kor. 12, 4 ff.)

[2]) Das Verlangen nach Seligkeit entspricht auf dem religiösen Gebiete völlig dem Verlangen nach Glückseligkeit auf dem sittlichen.

[3]) Sowie es auch wieder umgekehrt ohne charismatische Begabung keinen Enthusiasmus giebt.

ist in dem Beter ein Zustand des Gefühls davon, Gott sich angeeignet zu haben, ein geistiges Organ für das Sein Gottes in ihm zu besitzen, und mithin wirklich von Gott bewohnt und erfüllt zu sein, wirklich Gott in sich zu tragen (ein θεοφόρος zu sein). Dies Gefühl aber des menschlichen Individuums von dem reellen Sein Gottes in ihm, und mithin auch von seinem reellen Sein in Gott, ist gerade das eigentliche Wesen des (religiösen) Enthusiasmus. Der Beter ist demnach wesentlich zugleich der Enthusiast. [§ 270.]

§ 217. 2. Das universelle Bilden. Und zwar

a) in seiner prinzipalen Funktion ist es das Heiligen (sacrare), das sich allein an und mit dem sittlichen universellen Bilden, d. h. dem Machen, vollzieht, und eben das religiöse Machen ist. Das Heiligen ist ein Bilden mit der Willensthätigkeit als Gottesthätigkeit, und zwar mit derselben als universell bestimmter, also mit der göttlichen Mitthätigkeit (der Kraft aus Gott).[1]) Als Bilden ist das Heiligen ein die materielle Natur, überhaupt die Welt, der menschlichen Persönlichkeit als Organ Anbilden als religiöses Bilden ein die materielle Natur, überhaupt die Welt, der menschlichen Persönlichkeit, wie sie durch Gott bestimmt und infolge davon ihm zugeeignet und von ihm erfüllt und bewohnt ist, zum Organ Anbilden, also ein sie für Gott zum Organ seines Seins im Menschen Zurechtbilden. Dieses religiöse Bilden aber ist es näher als ein unter der universellen Bestimmtheit gesetztes, d. h. es ist ein die materielle Natur, überhaupt die Welt, der menschlichen Persönlichkeit als solcher, also der menschlichen Persönlichkeit, wie sie nicht die spezifisch differente des bestimmten, religiös bildenden Individuums, und diesem ausschließend eigen, sondern die gattungsmäßige, die in allen menschlichen Einzelwesen ohne Unterschied selbige und sich selbst gleiche ist, als einer durch Gott bestimmten, und infolge davon ihm zugeeigneten und von ihm erfüllten und bewohnten, zum Organ Anbilden, deutlicher ein sie zum Organ des Seins Gottes in dem Menschen als solchem, oder in der Menschheit überhaupt Zurechtbilden. Das religiöse universelle Bilden ist demnach

[1]) Diese ist bei ihm die vermittelnde Potenz, und ohne ihre Regsamkeit giebt es kein Heiligen.

ein Bilden der materiellen Natur, überhaupt der Welt, zum universellen Organ (Werkzeug, Mittel) Gottes, seines Seins und seiner Wirksamkeit in der Menschheit überhaupt, also zu einem Komplex oder vielmehr System solcher Organe, mittelst welcher er in der Menschheit überhaupt, die individuellen spezifischen Differenzen der menschlichen Einzelwesen völlig unangesehen, seine Wirksamkeit ausüben, und damit immer vollständiger sich sein Sein geben kann. Dies ist aber eben das Heiligen (das Weihen). Die Welt heiligen heißt nichts anderes, als sie, namentlich die materielle Natur, in allen ihren einzelnen Teilen und als Ganzes zu einem universell anwendbaren Werkzeug bilden, das spezifisch dazu geeignet ist, Mittel zur immer vollständigeren Verbreitung der Wirksamkeit und des Seins Gottes in der Menschheit (mit andern Worten der Herrschaft Gottes in der irdischen Welt) zu sein. Als ein (religiöses) Machen ist auch das Heiligen wesentlich ein Arbeiten. Sofern die Gottesthätigkeit überhaupt, und folglich im Besonderen auch die göttliche Mitthätigkeit, auf einem Wollen oder Setzen Gottes selbst in der menschlichen Willensthätigkeit beruht, mithin Thätigkeit des Menschen in der Richtung auf Gott durch Gott selbst ist, ist das Heiligen wesentlich ein von Gott selbst in der menschlichen Willensthätigkeit gewirktes universelles Bilden für Gott. Das Produkt des Heiligens ist das Heiligtum oder das Sakrament [1]) (id, quod sacratum est), d. i. die religiöse Sache, deutlicher die zum universellen, d. h. allgemein anwendbaren und allgemein gültigen Organ des Seins und der Wirksamkeit Gottes in der Menschheit, also zum Werkzeug für die Vollziehung der Heiligung der Welt spezifisch geeignete Sache (im weitesten Umfange dieses Begriffs), alles überhaupt, was spezifisch geeignetes, universelles Medium zur Fortleitung der Frömmigkeit unter den Menschen, spezifischer, universeller Konduktor der religiösen Kräfte in der irdischen Welt, also im weitesten Sinne des Worts Gnadenmittel ist.[2]) [§ 271.]

[1]) Dieser ethische Begriff des Sakraments ist allerdings nicht der dogmatische, wohl aber gerade der Begriff von sacramentum in der ältesten Kirche.

[2]) Bei voller moralischer Normalität sind alle Sachen unmittelbar als solche Sakramente.

b) In seiner konkomitierenden Funktion, also als das religiöse universelle Wertgeben, ist es das religiöse Schätzen, vermöge dessen mittelst des Schätzungsvermögens das Produkt des Heiligens eben als solches, d. h. als Sakrament, gewürdigt wird. In dem Reflex nun, welches dieses Schätzen auf das Heiligen wirft, ist dieses ein Produzieren von allgemein wertvollen religiösen Sachen, von allgemein gültigen, in Beziehung auf alle menschlichen Einzelwesen, ihre individuellen, spezifischen Differenzen unangesehen, geeigneten und nutzbaren spezifischen Trägern und Fortleitern der Frömmigkeit unter den Menschen. Als dieses ist es nun aber ein religiöses Erwerben, ein Erwerben für Gott, ein Vermehren des Besitzstandes Gottes in der Welt, ein Zuwegebringen eines für den religiösen Zweck (für den Zweck Gottes in der Welt) angelegten Kapitals, nach einer anderen Seite hin aber auch das Erwerben eines religiösen Vermögens, einer Potenz im religiösen Verhältnis der menschlichen Einzelwesen unter einander; oder im religiösen Verkehr. Mit einem Worte also in dem Reflex, welchen das es begleitende Schätzen auf das Heiligen wirft, zeigt sich dieses als wesentlich zugleich religiöses Verdienen.[1]) Demnach ist alles Heiligen wesentlich zugleich ein religiöses Verdienen, und es giebt kein anderes religiöses Verdienen, als das Heiligen, Eigenbesitzerwerben durch Gott. Normalerweise vollzieht sich aber das religiöse Verdienen nicht anders, als mit und an dem sittlichen Erwerben. Da das Erwerben überhaupt am Machen haftet, so ist es auch als religiöses, also so ist auch das religiöse Verdienen allemal bedingt durch die Kräftigkeit der Willenskraft (welche ja eben die das Machen vermittelnde Potenz ist), und zwar speziell der religiösen Willenskraft, d. h. der göttlichen Mitthätigkeit in dem religiös Verdienenden. Das Produkt des religiösen Verdienens ist das religiöse Verdienst (der religiöse Schatz), und so ist jedes Sakrament oder Heiligtum wesentlich zugleich ein religiöses Verdienst (im oben angegebenen Sinne). Nach dieser Seite hin ist der Heiligende als der religiös Verdienst-

[1]) Nämlich, wohl zu merken, im Sinne von quaestum facere, nicht in dem von mereri. (In diesem letzteren Sinne nur, sofern es sich um das Verhältnis der Einzelnen zu einander in der religiösen Gemeinschaft handelt.)

volle (potente), weil der für Andere durch die von ihm produzierten Sakramente (Gnadenmittel) die Förderung ihrer Frömmigkeit zu vermitteln, Qualifizierte, der Priester (is, qui sacramenta conficit). [§ 272.]

Dritter Abschnitt.
Die moralische Gemeinschaft.

Erstes Hauptstück.
Der Begriff der moralischen Gemeinschaft.

§ 218. Wie die Individualität an sich eine Beschränktheit und Unvollkommenheit ist, so ist sie doch auch wieder ein die Einzelnen gegenseitig integrierendes, und somit unter einander verknüpfendes Moment. Durch sie ist, wie die Möglichkeit, so auch unmittelbar zugleich das Bedürfnis einer Gemeinschaft der menschlichen Einzelwesen, einer moralischen Gemeinschaft, gegeben. [§ 273.]

§ 219. Eine solche Gemeinschaft der menschlichen Einzelwesen ist nun auch die Bedingung der Lösbarkeit der moralischen Aufgabe im allgemeinen und einer ihrem Begriff entsprechenden Entwicklung der Sittlichkeit des menschlichen Einzelwesens insbesondere. Denn was die letztere angeht, so ist sie schlechterdings durch die Richtigstellung der natürlichen Individualität bedingt, diese aber setzt wieder voraus, daß eine Objektivierung der universell menschlichen Persönlichkeit als Regulator gegeben ist. Eine solche nun kann nur in der menschlichen Gemeinschaft zustande kommen, nämlich in dem in ihr sich bildenden Gemeingeist (als Gemeinbewußtsein und Gemeinthätigkeit). [§ 140.]

§ 220. Die zu fordernde moralische Gemeinschaft muß als die absolute, und zwar als die extensiv (nämlich nicht nur dem Raume, sondern auch der Zeit nach) und intensiv absolute gefordert werden. [§ 139.]

§ 221. Hiernach stellt sich an jedes menschliche Individuum die moralische Forderung, mit allen Übrigen vollständige Gemeinschaft einzugehen, sei es nun unmittelbarer- oder mittelbarerweise, nach Maßgabe des verschiedenen Grades der Erreichbarkeit der Einzelnen für einander. Dies mit Andern Gemeinschaft Eingehen ist

einerseits Andern Gemeinschaft gewähren, und andrerseits bei Andern Gemeinschaft suchen. Die Bestimmtheit des menschlichen Einzelwesens, vermöge welcher dasselbe in diesem Prozeß des Gemeinschaftseingehens begriffen und zur Gemeinschaft qualifiziert ist, ist die Liebe. Sie ist ein alle übrigen menschlichen Individuen in ihrem spezifischen Unterschiede von sich selbst Affirmieren, und ihnen gegenüber sich selbst in seinem spezifischen Unterschiede von ihnen Negieren des Individuums, sodaß dasselbe einerseits vollständig aufgeschlossen ist für die Gemeinschaft mit allen übrigen, und andrerseits auch alle übrigen vollständig für die Gemeinschaft mit sich aufschließt, oder vollständig aus sich selbst herausgegangen ist aus Selbstmitteilung an die anderen, und doch nichtsdestoweniger vollständig bei sich selbst bleibt vermöge der wesentlichen Ergänzung seiner selbst für die Anderen, die sich eben in dieser seiner Selbstmitteilung an sie vollzieht. Diese Liebe ist sonach unbedingte moralische Forderung. [§ 142 ff.] Wenn in der Liebe der Einzelne in seinem Verhältnis zum Nächsten seine eigene individuell differente Bestimmtheit negiert, so ist dies näher ein Negieren seines Eigentums als solchen in Beziehung auf den Nächsten, ein Hingeben desselben an diesen, und so ein sich selbst für ihn Opfern. Die Liebe ist daher wesentlich Selbstverleugnung, in höchster Potenz Selbstaufopferung. [§§ 147, 149.] Sie ist aber auf der andern Seite auch ein Sichöffnen für die individuell differente Bestimmtheit des Nächsten, die dieser mitteilen will, und somit ebenso wesentlich auch Dankbarkeit.[1]) [§ 150.] Als wesentliche Funktion und Bestimmtheit der Person selbst ist die Liebe wesentlich Sache der ganzen Persönlichkeit. Als Sache des Selbstbewußtseins ist sie die Liebe des Wohlgefallens, als Sache der Selbstthätigkeit ist sie die Liebe des Wohlwollens. Beide gehören schlechterdings zusammen zur Wahrheit der Liebe; indem das Lieben ein moralischer Prozeß, d. h. eine bestimmte Form des menschlichen Vergeistigungsprozesses ist, findet in der Liebe ein sich je länger, desto vollständiger vollziehendes reales Ineinandersein der Personen statt. [§§ 144—146.]

§ 222. Die Liebe ist, wie jede moralische Bestimmtheit überhaupt, wesentlich auch religiöse, d. h. Gottesliebe, gegenseitige Liebe Gottes und des Menschen. Diese Gottesliebe kann nur in der Nächstenliebe konkrete Wirklichkeit haben, d. h. nur, indem sie sich

[1]) Undankbarkeit ist Unglaube an Liebe.

unmittelbar auf den Nächsten als ihr Objekt richtet. Ebenso hat aber auch die Nächstenliebe nur in der Gottesliebe als ihrem innersten beseelenden Prinzip ihre volle Wahrheit und Vollendung. [§ 155.]

§ 223. Den Gegensatz gegen die Liebe bildet die Selbstsucht, in der das Individuum in seinem Verhältnis zu den andern Individuen seines Geschlechts diese als solche (d. h. wiefern sie nicht Mittel für seine Zwecke sind) negiert, lediglich seine Person, wie sie seine individuellen ist, affirmierend. Diese Selbstsucht nun, die der sittlichen [mor.] Forderung absolut zuwiderläuft, ist gleichwohl dem menschlichen Einzelwesen in seiner bloßen Natürlichkeit durchaus natürlich. Als rein natürliche, d. h. so wie sie lediglich das Produkt des materiellen menschlichen Naturorganismus (beseelten Leibes) ist, ist nämlich die Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens eine bloß individuelle, und lediglich in sich selbst als individuelle hineingekehrt, erst durch die sittliche [mor.] Entwickelung in der sittlichen [mor.] Gemeinschaft lernt sie über sich selbst als individuelle hinausgehen. Denn der materielle Naturorganismus auch des menschlichen Einzelwesens geht in seiner Lebensbewegung von sich selbst aus auf nichts weiteres aus, als auf die Vollziehung einer vollständigen Zentralität des Lebens in dem ihn konstituierenden Komplex von Naturelementen (in dem ihn konstituierenden Quantum von organisierter Materie), d. i. auf nichts weiteres, als auf die vollständige Vollziehung des lediglich individuellen Ichs. Das materielle oder sinnliche Leben des menschlichen Einzelwesens hat an sich selbst seine Richtung nur auf sich selbst, da der Naturprozeß, in dem es besteht, von sich selbst aus, d. h. als autonomischer, ein sich in sich selbst vertiefender ist, und ganz und ausschließlich darauf geht, das materielle Sein desselben schlechthin in sich selbst zu zentralisieren. Die Tendenz auf einen jenseits seines eigenen Seins liegenden Zweck kann es erst von seiner Persönlichkeit her erhalten; eben deshalb aber muß eine solche Tendenz auch dieser selbst, sofern sie nur das Produkt des Lebensprozesses ihres materiellen Naturorganismus ist, durchaus fremd sein. In ihrer reinen Natürlichkeit ist die menschliche Persönlichkeit bloße individuelle Lebensempfindung und bloßer individueller Lebenstrieb in ihrer Einheit. Wie die Seele rein als solche (d. h. als unpersönliche, als tierische) wesentlich das auf sich selbst als seinen Zweck bezogene (bezogen werdende) Leben ist, so ist die Seele

des menschlichen Einzelwesens als persönliche in ihrer Natürlichkeit wesentlich sich selbst auf sich selbst als seinen Zweck beziehendes Leben, dies heißt aber eben selbstsüchtiges Leben. Nur in der sittlichen [mor.] Gemeinschaft also (die folglich auch noch von dieser neuen Seite her als absolute Bedingung der sittlichen [mor.] Aufgabe erscheint), ist die Befreiung des menschlichen Einzelwesens von der ihm natürlich anhaftenden Selbstsucht und seine Entwickelung zur Liebe möglich, und noch näher, nur durch eine normale Erziehung ist eine Entwickelung desselben möglich, die nicht unmittelbar zugleich Entwickelung der Selbstsucht in ihm ist, sondern vielmehr vollständige Überwindung derselben in ihm bis zum Zeitpunkt seiner natürlichen Reife hin. [§§ 148, 149.]

§ 224. Das Correlatum der Liebe in ihrem Verhältnis zur Selbstsucht ist der Zorn. Er ist die Bestimmtheit des persönlichen Individuums, welche dadurch in ihm hervorgerufen wird, daß es ein anderes Individuum, dessen Gemeinschaft es in Liebe sucht, für sich verschlossen und undurchdringlich findet, die Reaktion der Liebe gegen die Selbstsucht des Nächsten, auf welche sie trifft. Weil der Zorn wesentlich von der Liebe ausgeht, schlägt er bei dem normalen Stande unmittelbar in das Erbarmen um, welches wesentlich seine andere Seite ist. Der Zorn ist, wie die Liebe, Sache der ganzen Persönlichkeit. Als Bestimmtheit des Selbstbewußtseins ist er der Unwille, als Bestimmtheit der Selbstthätigkeit der Eifer. In diesem schlägt er schon unmittelbar in das Erbarmen um. [§ 152.]

§ 225. Die Gemeinschaft kommt zustande und besteht nur vermöge der Organisation, durch welche zwischen dem Ganzen und allen Einzelnen ein Verhältnis absoluter teleologischer Wechselbeziehung und Wechselwirkung hergestellt wird. Diese Organisation selbst aber beruht wieder darauf, daß in der nur äußerlich zusammengefaßten (aggregierten) Masse der Elemente eines bestimmten Einzelseins solche vorhanden sind, in denen die Idee des Ganzen, und zwar als wirksame (als Entelechie) (und somit potentia das Ganze selbst) unmittelbar gesetzt ist, denen dann die übrigen als solche gegenübertreten, in denen die wirksame Idee des Ganzen erst durch jene, kraft ihrer Abhängigkeit von ihnen, gesetzt werden muß, hierdurch aber auch wirklich gesetzt werden kann, also auf dem Hervortreten des Gegensatzes zwischen organisierenden und nur organisierbaren Elementen, und einer solchen Spannung dieses Gegensatzes, welche

als seine Bethätigung zugleich seine Ausgleichung ist, so daß sich derselbe, je weiter die wirkliche Organisation vorschreitet, desto mehr zu dem bloß fließenden Unterschiede von überwiegend organisierenden und überwiegend nur organisierbaren erweicht. Demnach ist die Organisation der Gemeinschaft, da ihre Elemente Individuen sind, dadurch bedingt, daß in der Masse dieser sie konstituierenden Individuen der Gegensatz von solchen, die an sich selbst die Vertreter (d. h. die Darsteller und Werkzeuge) der Idee dieses bestimmten Ganzen, oder des Gemeingeistes, sind, und solchen, welche an sich selbst nur empfänglich für dieselbe sind, hervortritt, und jene ausdrücklich die bestimmenden, d. h. die regierenden Funktionen überkommen, diese aber sich von ihnen bestimmen, d. h. regieren lassen, mit andern Worten, daß jene die Obrigkeit sind, und diese die Unterthanen. Mit dieser Obrigkeit kommt es in der moralischen Gemeinschaft zu einer äußeren Objektivierung des Gemeingeistes, und damit auch zur vollständigen festen Objektivierung der universell menschlichen Persönlichkeit. Zugleich beruht die Organisation aber auch auf der Feststellung einer Rechtsordnung.[1])

§ 226. Vermöge der Organisation der Gemeinschaft stellt sich dem Einzelnen in seinem Verhältnis zum Ganzen, welchem er eingegliedert ist, eine bestimmte sittliche [mor.] Aufgabe, die er für dieses, aus dem Gesichtspunkt des universellen sittlichen Zwecks desselben, zu lösen hat, so jedoch, daß sie mit seiner eigenen individuellen sittlichen [mor.] Lebensaufgabe schlechthin zusammenfällt, sein Beruf. [§ 273.]

§ 227. Da in der Gemeinschaft vermöge der Organisation der besondere Zweck des Individuums und der des Ganzen schlechthin ineinander gesetzt sind, und folglich das Individuum, indem es seinen eigenen individuellen Zweck verfolgt, wesentlich zugleich den allgemeinen Zweck des Ganzen fördert, so ist es in seinem Verhältnis zur Gemeinschaft berechtigt, sich selbst Zweck zu sein, und muß von dieser als eben hierzu berechtigt anerkannt und behandelt werden. In dieser seiner Berechtigung, sich selbst Zweck (Person) zu sein,

[1]) Ein System von festen Normen für die Vollziehung der Gemeinschaft, welche das Ganze durch die Obrigkeit aufrecht erhält. Ihre Feststellung ist der erste (konstitutive) Akt der Obrigkeit. In diesen Normen werden die an sich moralischen Normen positiv gemacht, indem sie den konkreten Verhältnissen des betreffenden Gemeinschaftskreises gemäß konkret ausgestaltet werden.

beruht seine sittliche [mor.] Würde, die Anerkennung dieser seiner Würde von seiten der Gemeinschaft aber ist seine sittliche [mor.] Ehre. [§ 277.]

§ 228. Die moralische Gemeinschaft ist Gemeinschaft des Handelns. Diese kommt zustande mittelst der gegenseitigen Mitteilung der Produkte des Handelns, d. h. durch den Verkehr. [§ 280]

§ 229. Die geforderte moralische Gemeinschaft muß als schlechthin allseitige eine Gemeinschaft alles und jedes Handelns sein, also beides, des Erkennens und des Bildens. Die Gemeinschaft des Erkennens wird vermittelt durch die Darstellung, für welche bereits primitiv ein allgemeines Mittel gegeben ist in dem Sprachvermögen im weitesten Sinne des Wortes, die Gemeinschaft des Bildens durch den Austausch seiner Produkte. Die Gemeinschaft des Erkennens und die des Bildens bedingen sich gegenseitig, wie Erkennen und Bilden selbst. [§ 282.]

§ 230. Beide Gemeinschaften, die des Erkennens und die des Bildens, müssen sich auf beide Formen des Handelns, die individuelle und die universelle, erstrecken. Zu einer Gemeinschaft des Handelns unter beiderlei Charakter sind auch die Bedingungen gegeben in dem menschlichen Einzelwesen. Denn was das erkennende Handeln betrifft, so ist einerseits ein universelles Darstellungsmittel unmittelbar gegeben in dem Wort (der Sprache), und andererseits ein individuelles im Symbol, und zwar ist in jenem allgemeinen Darstellungsmittel, der Sprache, im weitesten Sinne des Wortes schon von Natur eine doppelte Form bestimmt prädisponiert, eine universelle und eine individuelle. Die Sprache ist ja nämlich primitiv beides, Wortsprache (artikulierte) und Tonsprache, welche letztere an der Gebärde ihre unmittelbare Fortsetzung und notwendige Ergänzung hat. Was aber das bildende Handeln angeht, so ist der Austausch der Produkte des universellen Bildens unmittelbar ausführbar mittelst gegenseitiger Übertragung, der der Produkte des individuellen Bildens dagegen wenigstens mittelbar mittelst der Ausstellung derselben, sofern von dieser für die Anderen naturnotwendig eine Anregung zum Aneignen ausgeht. [§§ 284, 285.] Ja, eine Gemeinschaft auch des individuellen Handelns ist sogar schon von Natur angelegt in den eigentümlichen Wahlverwandtschaftsverhältnissen zwischen den Einzelnen, die auf einer spezifischen Ähnlichkeit der Empfindungen und der Triebe, und mithin auch der Neigungen, beruhen, und die, wo sie entschieden hervortreten, die Freundschaft begründen. Denn mit ihnen ist

unmittelbar zugleich eine eigentümliche Leichtigkeit der Gemeinschaft des individuellen Handelns gegeben. [§ 286.]

§ 231. Die an sich in sich schlechthin Eine moralische Gemeinschaft zerfällt hiernach in eine Vierheit von organisch untereinander verbundenen und einander koordinierten Kreisen: 1) die Gemeinschaft des individuellen Erkennens, d. h. das Kunstleben; 2) die Gemeinschaft des universellen Erkennens, d. h. das wissenschaftliche Leben; 3) die Gemeinschaft des individuellen Bildens, d. h. das gesellige Leben, und 4) die Gemeinschaft des universellen Bildens, d. h. das bürgerliche oder öffentliche Leben. Wie die sittliche [mor.] Gemeinschaft an sich selbst wesentlich [sittliche und] zugleich religiöse Gemeinschaft ist, und zwar schlechthin, so auch jede dieser besonderen Sphären derselben. [§§ 288, 290.]

§ 232. Bei jeder einzelnen der besonderen moralischen Gemeinschaften ist die unabweisliche Forderung die absolute Gemeinschaftlichkeit des Handelns in derselben, oder daß die Gemeinschaft in ihr eine schlechthin allgemeine sei. Dieser Forderung ungeachtet ist doch in jeder derselben, sofern sie sittliche [mor.] Gemeinschaften sind, die Gemeinschaftlichkeit notwendig eine mannigfach abgestufte. In allen ist nämlich in der Gemeinschaft zugleich eine relative Scheidung mitgesetzt. In den universellen Sphären im allgemeinen durch die Verschiedenheit der sinnlichen Naturbasen des sittlichen [mor.] Daseins der menschlichen Einzelwesen, durch die klimatischen Verschiedenheiten und die aus ihnen abfließenden Differenzen der Volkstümer (nach der Seite des Erkennens hin Unterschied der Sprachen, nach der des Bildens hin Unterschied der natürlichen, sinnlichen, somatisch-psychischen Organisation), in den individuellen Sphären außerdem auch noch durch die natürlichen Sympathien und Antipathien. Allein durch die sittliche [mor.] Entwickelung werden diese Scheidungen allmählich überwunden und zu bloßen Abstufungen der Gemeinschaft herabgesetzt, d. h. zu bloß quantitativen Verschiedenheiten derselben, zu bloßen Differenzen des Maßes ihrer Mittelbarkeit. Daß dies möglich ist, ist jedoch wesentlich dadurch bedingt, daß jene Differenzen auf der ursprünglichen Unterlage eines wirklich Alle, und zwar wenigstens implicite nach ihrem ganzen Menschen umfassenden positiven Gemeinschaftsverhältnisses ruhen. Eine solche schlechthin allumfassende Basis ist aber auch thatsächlich gegeben in der dem Moralischen seinem Begriffe zufolge schlechthin eignenden religiösen Bestimmtheit.

Die Frömmigkeit befaßt einerseits alle wesentlichen besonderen Seiten des menschlichen Seins vollständig, wiewohl noch unentwickelt, in sich, und andrerseits sind in ihr alle einander gleich und mit einander Eins. In ihr rein als solcher ist daher für die menschlichen Einzelwesen die absolute Gemeinschaftlichkeit schon von vornherein unmittelbar gegeben, und auf der Unterlage dieser ursprünglichen absoluten Gemeinschaft kraft des religiösen Moments kann sich dann die Gemeinschaft nach ihrem [mor. u.] sittlichen Moment mittelst einer langwierigen geschichtlichen Entwickelung allmählich vollständig als absolute verwirklichen. [§§ 289, 292.]

§ 233. Demnach muß sich bis zum Abschluß der sittlichen [mor.] Entwickelung hin die religiös-sittliche Gemeinschaft schlechterdings durch eine Sphäre der Gemeinschaft der Frömmigkeit als solcher, oder der rein und lediglich religiösen Gemeinschaft, ergänzen. Denn Sittlichkeit [Moralität] und Frömmigkeit selbst fallen zwar freilich bei normaler Entwickelung auch schon von vornherein in keinem Punkte auseinander, insbesondere auch nicht in dem Individuum, wohl aber die sittliche Gemeinschaft und die religiöse, sofern der Umfang beider sich von vornherein keineswegs vollständig deckt. Diese Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher ist die Kirche. Sie ist bis zum völligen Abschluß der sittlichen [mor.] Entwickelung der Menschheit hin zugleich die höhere Einheit, in der die Mehrheit besondrer Gemeinschaftskreise, in denen die sittliche [mor.] Gemeinschaft sich zunächst erbaut, sich wieder vollständig in Eins zusammenschließt. In ihrem Begriff liegt aber schon unmittelbar, daß sie mit der Vollendung der sittlichen [mor.] Entwickelung der Menschheit vollkommen hinwegfällt. Die genannten vier sittlichen [mor.] Gemeinschaften bedingen sich gegenseitig, und vollenden sich nur miteinander. [§§ 292, 293.]

§ 234. Alle bisher genannten Sphären der moralischen Gemeinschaft bedürfen, weil das Moralische überhaupt genetisch auf der Basis des materiell Natürlichen ruht, einer materiellen Naturgrundlage, in der sie wurzeln müssen.[1]) Diese liegt in der geschlechtlichen Gemeinschaft der menschlichen Einzelwesen, weil in dieser über-

[1]) Die Voraussetzung der moralischen Gemeinschaft ist das Dasein menschlicher Einzelwesen, die ihrer kontinuierlichen Entwickelung das Nichtaussterben derselben oder des menschlichen Geschlechts. Dieses ist aber selbst durch eine materiell natürlich angelegte menschliche Gemeinschaft, die primitive, gesichert und bedingt durch die geschlechtliche Gemeinschaft.

haupt die Erhaltung und immer vollständigere Realisierung der materiell-natürlichen Existenz des menschlichen Geschöpfes gegründet ist. Das Geschlechtsverhältnis ist demnach die letzte materielle Naturgrundlage der moralischen Gemeinschaft überhaupt, jedoch Grundlage der menschlichen Gemeinschaft als einer moralischen, nicht als bloßes sinnliches Naturverhältnis, sondern als moralisiertes, d. h. als Ehe und Familie. In dieser laufen die vier besonderen moralischen Hauptgemeinschaftssphären als in ihre natürliche Wurzel zusammen, während sie nach oben hin, wie jeder in sich selbst, so auch alle untereinander vermöge des religiösen Bandes einheitlich zusammengehalten werden durch die Kirche. [§ 294.]

§ 235. Da im Verlauf der moralischen Entwickelung ein Mal Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit, und fürs andre Individualität und universelle Humanität immer vollständiger ineinander eingehen, so gehen auch die vier besonderen Hauptsphären der moralischen Gemeinschaft, je länger desto mehr, und zwar in demselben Verhältnis, in welchem sie jede in sich selbst immer mehr der Vollendung ihrer Entwickelung nähern, ineinander ein, und schließen sich untereinander als untergeordnete organische Kreise einer moralischen Gemeinschaft höherer Potenz zusammen, die als die allgemeine oder absolute, d. h. als die Alle, und Alle ganz umfassende, überhaupt die höchste ist, zum Staat. Auch er ist wesentlich eine zugleich schlechthin religiöse Gemeinschaft, also in seiner Vollendung der Gottesstaat, das Gottesreich. Die moralische Gemeinschaft ist beides, sittliche und religiöse, und zwar beides schlechthin in Einem. So lange also der Staat in seiner Entwickelung noch zurück ist, vertritt die Kirche seine Stelle als die schlechthin allgemeine moralische Gemeinschaft. In demselben Verhältnis aber, in welchem er sich entwickelt, löst sie sich in ihm auf. [§§ 297—299.]

§ 236. Da die wirkliche Gemeinschaft durch die verhältnismäßige Gegenseitigkeit der in ihr stattfindenden Mitteilung bedingt ist, so darf der Einzelne nur unter der Bedingung mit Anderen Gemeinschaft eingehen und halten, daß ihm jene verhältnismäßige Gegenseitigkeit der Mitteilung zwischen sich und ihnen gewährleistet ist, und nur in dem Maße, in welchem dies der Fall ist. Und zwar gilt dies von jeder einzelnen Gemeinschaftssphäre.

Zweites Hauptstück.

Die besonderen Kreise der moralischen Gemeinschaft.

I. Die geschlechtliche Gemeinschaft, oder die Ehe und die Familie.

§ 237. Die Gemeinschaft der menschlichen Einzelwesen ist schon ursprünglich auf sinnlich-natürliche Weise angelegt[1]) in der jedem von ihnen vermöge seiner Animalität anhaftenden geschlechtlichen Bestimmtheit, und dem mit der Differenz der Geschlechter zugleich gegebenen sinnlichen Naturtriebe zur Geschlechtsvereinigung. Jedes der beiden Geschlechter ist nämlich für sich eine nicht nur einseitige, sondern auch wesentlich unvollständige Formation der menschlichen Natur, die erst in beiden zusammen ihre wesentliche Vollständigkeit hat. Daher ist es für beide Geschlechter ein Naturbedürfnis, sich gegeneinander und durcheinander zu ergänzen mittelst der gegenseitigen Mitteilung ihres Geschlechtseigentums aneinander, sich zu einer individuellen Person zu vereinigen vermöge des sich gegenseitig Aneignens der Individuen. Der Prozeß der Geschlechtsvereinigung ist nämlich wesentlich ein Aneignungsprozeß, ein Prozeß, vermöge dessen zwei Individnen verschiedenen Geschlechts einander gegenseitig aneignen, und so in individuell-persönliche Einheit (in die Einheit einer individuellen Person) zusammengehen. Ein moralisches (sensu medio) ist aber das Geschlechtsverhältnis nur, sofern das sich gegenseitig Ergänzen der Geschlechter nicht bloß ein sinnliches, sondern zugleich ein persönliches ist, sofern es gegenseitige Mitteilung nicht bloß des sinnlichen, sondern ebenmäßig auch des moralischen, d. h. des persönlichen (bezw. geistigen) Geschlechtseigentums ist, also nur, sofern der Prozeß der geschlechtlichen Aneignung des Individuums an das Individuum wesentlich zugleich ein in die Einheit der individuellen Person Eingehen der individuellen Persönlichkeiten (und mithin auch der geistigen Naturen) der geschlechtsverschiedenen Individuen ist. Es ist nämlich in dem menschlichen Einzelwesen vermöge der unmittelbaren Einigung der materiellen Natur und der Persönlichkeit in ihm auch

[1]) Die geschlechtliche Gemeinschaft (der geschlechtliche Verkehr) die Grundform der geselligen Gemeinschaft (des geselligen Verkehrs), der Gemeinschaft des Aneignens. Eben deshalb Grundlage der sittlichen [mor.] Gemeinschaft überhaupt, des Lebensprozesses des sittlichen [mor.] Subjekts, der Menschheit.

diese letztere geschlechtlich bestimmt, und so wohnt auch ihr das Bedürfnis einer Ergänzung in Ansehung ihrer geschlechtlichen Bestimmtheit ein, d. h. es korrespondiert in ihm, dem Geschlechtstriebe die Geschlechtsliebe. Nur in dem Maße, in welchem jener von dieser gedeckt und damit zugleich zugedeckt ist, ist er ein sittlich [mor.] normaler.[1]) [§ 305 ff.]

§ 238. Als auch nach ihrer persönlichen Seite hin entwickelte oder als versittlichte [moralisierte] ist die Geschlechtsbestimmtheit nicht isoliert für sich, nicht rein als solche gegeben, sondern nur als in die gesamte Individualität hineinverflochten und mit ihr gesättigt.[2]) Es muß daher die sexuelle Integrierung, sofern sie die zugleich persönliche sein soll, wesentlich eine Integrierung der ganzen Individualitäten nach ihrem geschlechtlich differenten Charakter sein, und auf der gegenseitigen spezifischen Anziehung nicht bloß zweier differenter Geschlechtsbestimmtheiten, sondern zweier geschlechtlich differenter ganzer Individualitäten beruhen, auf der individuellen geschlechtlichen Zuneigung zweier geschlechtsdifferenter Individuen. Die Zuneigung zu dem Geschlechtscharakter, auch dem persönlichen, muß gar nicht als solche für sich bestehen, sondern durchaus absorbiert sein von der Zuneigung zu der bestimmten fremden Individualität überhaupt, und mithin die Tendenz zur Geschlechtsvereinigung gar nicht auf das andere Geschlecht als solches gehen, sondern direkt und ausschließend auf das Individuum des anderen Geschlechts als dieses bestimmte Individuum überhaupt. Die Geschlechtsgemeinschaft ruht so auf einer spezifischen und damit auch völlig einzigen Wahlanziehung zweier geschlechtsverschiedener Individuen. [§ 306.]

§ 239. Auch die Geschlechtsgemeinschaft hat zur Bedingung ihrer Normalität die ausdrückliche Gewährleistung der vollen Gegenseitigkeit der in ihr stattfindenden Mitteilung des Geschlechtseigentums, und zwar im weitesten Sinne dieses Wortes, des psychischen eben-

[1]) Das geschlechtliche differente Individuum kann sich geschlechtlich ergänzen wieder nur durch ein geschlechtlich differentes Individuum. (Sonst ergänzt sich nur das Geschlecht, nicht die geschlechtliche Person.)

[2]) Weil die Geschlechtsbestimmtheit als persönlich bestimmte nur das Resultat der sittlichen [mor.] Entwickelung ist, diese aber wesentlich Entwickelung der Individualität ist, und vermöge dieser der geschlechtliche Charakter in die ganze (sittlich [mor.] bestimmte) Individualität (d. h. eben in den ganzen Charakter) hineingearbeitet wird. (Die Geschlechtsbestimmtheit bildet nämlich die Grundkonture der Individualität.) Die Geschlechtsdifferenz als menschliche ist die nicht von Exemplaren, sondern von Individuen, also individuell bestimmte. Sie geht aber auch durch die ganze Individualität.

sowohl als des somatischen, des persönlichen ebensowohl als des organischen, des geistigen ebensowohl als des sinnlichen.[1]) Auf der Grundlage einer solchen Garantie eingegangen, ist die Geschlechtsverbindung die Ehe. Jene Garantie selbst aber kann nur darin bestehen, daß das Verhältnis der Geschlechtsgemeinschaft die Form eines Rechtsverhältnisses annimmt. Die Ehe ist daher wesentlich ein Rechtsverhältnis. [§ 308.]

§ 240. Da die Geschlechtsverbindung gegenseitige Aneignung der geschlechtsdifferenten Individuen aneinander zur Einheit der individuellen Person ist, so ist die Ehe wesentlich Gemeinschaft der ganzen individuellen Personen überhaupt. [§ 309.]

§ 241. In dem aufgestellten Begriff der Ehe liegt schon unmittelbar die Forderung der Monogamie. Denn ist die Person des Gatten (nach ihrer geschlechtlichen Seite) dem Gatten angeeignet, d. h. sein Eigentum, so ist ja eben hiermit jedes geschlechtliche Verhältnis desselben zu einem andern ausgeschlossen. Ebenso unmittelbar liegt darin auch die Unauflöslichkeit der Ehe, ohne die auch die vollständige Gegenseitigkeit der Mitteilung des Geschlechtseigentums nicht wahrhaft gewährleistet wäre, weil nicht auf bleibende Weise. Aus dem Begriff der Ehe folgt die sittliche [mor.] Verwerflichkeit der Ehe unter nahen Blutsverwandten. [§ 310 ff.]

§ 242. Die Ehe ist wesentlich Unterordnung des Weibes unter den Mann.

§ 243. In ihrer weiteren Entfaltung ist die Ehe die Familie, in welcher sie sich auch nach ihrer sittlichen [mor.] Seite hin erst vollendet. [§ 324 ff.]

§ 244. Die Ehe ist schon als solche ein wesentlich religiöses Verhältnis. [§ 329.]

II. Die Gemeinschaft des individuellen Erkennens, oder das Kunstleben.

§ 245. Die Gemeinschaft des individuellen Erkennens, oder des Ahnens und des es konkomitierenden Anschauens, vollzieht sich mittelst der gegenseitigen Mitteilung der Produkte desselben, der Ahnungen und der Anschauungen, durch die gegenseitige, und zwar individuell bestimmte, Darstellung derselben, d. i. mittelst des künst-

[1]) Forderung der gegenseitigen Verhältnismäßigkeit des geschlechtlichen Vermögens auch in sinnlicher Hinsicht, Korrespondenz des Alters ꝛc.

lerischen Verkehrs. Sie ist mithin Gemeinschaft von der einen Seite angesehen der Ahnungen, von der anderen Seite angesehen der Anschauungen, unter Vermittelung des individuell bestimmten Imaginationsvermögens, der Phantasie. Da bei dem individuellen Erkennen die vermittelnde Potenz die Empfindung, resp. das Gefühl, ist, so ist die Gemeinschaft desselben wesentlich Gemeinschaft der Empfindungen, resp. der Gefühle.

§ 246. Die Ahnungen und die Anschauungen stellen sich dar mittelst des Bildes oder des Symbols im weitesten Sinne des Wortes, d. h. mittelst eines, das bezeichnete Objekt des Erkennens in der eigentümlichen Färbung, die es durch das Gefühl des Bezeichnenden empfängt, abspiegelnden Zeichens. Die so vermittelte Darstellung der Ahnung und der Anschauung ist das Kunstwerk. Als Darstellung mittelst des schon unmittelbar und natürlich gegebenen individuellen Darstellungsmittels, der Gebärde (den Ton ausdrücklich mit eingeschlossen), ist es das unmittelbare Kunstwerk, als Darstellung mittelst der äußeren materiellen Natur entnommener Darstellungsmedien, oder der Symbole im engeren Sinne des Wortes, ist es das mittelbare oder eigentlich so genannte Kunstwerk. Der spezifische Charakter der Kunstdarstellungen ist, wie der ihrer Objekte, der Ahnungen und Anschauungen, die Schönheit. [§ 330 ff.]

§ 247. Die mittelbare Kunst teilt sich nach Maßgabe der Verschiedenheit des äußeren materiellen Stoffes, in welchem die Ahnung und Anschauung sich symbolisch darstellt, in eine Mehrheit von Künsten, die alle nur Verlängerungen der unmittelbaren durch Gebärde (im engeren Sinn) und Ton darstellenden Kunst sind, und ihre Einheit in der Schaubühne finden, die eben deshalb den organischen Mittelpunkt des gesamten Kunstlebens bildet.[1])

[1]) Die unmittelbare Kunst kann nicht auch das Bild des gefühlsmäßig erkannten Objekts selbst mit darstellen, sondern nur die Bestimmtheit des durch dasselbe erregten Gefühls. Dieses ist es aber auch allein, worauf es bei der Gemeinschaft des individuellen Erkennens und der Kunst eigentlich ankommt. Daß die mittelbare Kunst den Gegenstand, welcher die eigentliche Gefühlsbestimmtheit des Erkennenden hervorgebracht, mit dieser letzteren zugleich mitdarstellt, thut sie nur deshalb, weil sie diese letztere nicht anders zur Darstellung bringen kann, als mittelst der Darstellung des letzteren. Um die eigentümliche Beleuchtung, auf die sie es absieht, anbringen zu können, muß sie ein zu beleuchtendes Objekt aufstellen, und zwar ein solches, welches für dieselbe auf spezifische Weise susceptibel und qualifiziert ist, folglich naturgemäß eben dasjenige, welches die darzustellende Gefühlsbestimmtheit in dem Darstellenden hervorgebracht hat.

§ 248. Jeder soll Künstler sein, ja jeder ist sogar naturnotwendig Künstler, nämlich in dem Material seines eigenen sinnlichen Naturorganismus, also durch die Produktion unmittelbarer Kunstwerke. Dies ist die jedem gesetzte künstlerische Aufgabe, (zunächst seinen psychischen, und mittelst dieses dann auch) seinen somatischen materiellen Naturorganismus zum Darstellungsmittel der Produkte seines individuell bestimmten Erkennens, seiner Ahnungen und Anschauungen, also zum reinen Spiegel der Bestimmtheit seines individuellen Selbstbewußtseins, kurz zur Schönheit auszubilden. Zur Produktion mittelbarer Kunstwerke dagegen sind nicht alle fähig, sondern nur diejenigen, in welchen zugleich einerseits die individuell erkennende Funktion, das Gefühl, in hervorstechender Lebendigkeit steht, und andererseits die sie begleitende individuell bildende Funktion, also die Phantasie, in solchem Maße kräftig ist, daß sie über den Bereich der unmittelbaren Kunstdarstellungen hinaus auch in die äußere materielle Natur künstlerisch schaffend hineingreift. Diese sind die Künstler im engeren Sinne des Wortes, und ihnen gegenüber die übrigen die Kunstlaien. Die Aufgabe der Künstler im engeren Sinne ist die Produktion eines gemeinsamen Kunstschatzes, der seinem Begriff selbst zufolge ein öffentlicher ist. Dieser Kunstschatz ist zunächst ein nationaler, zuletzt (vermöge der vollendeten Gebildetheit) ein schlechthin allgemeiner.[1]) Die Teilung der Arbeit unter jenen reguliert sich von selbst vermöge der Verschiedenheit ihrer künstlerischen Talente.

§ 249. Die künstlerische Gemeinschaft setzt als ihre Bedingung eine bestimmte und spezifische Homogeneität der Ahnungen und Anschauungen voraus, einen gemeinsamen Grundtypus der Bestimmtheit des Gefühls und der Phantasie, d. h. einen gemeinsamen Kunstcharakter. Ein bestimmtes Analogon desselben liegt schon in der Identität des Volkscharakters, auf vollendete Weise ist er aber in der Bildung überhaupt gegeben. Der höchste und schlechthin allgemeingiltige Kunstcharakter ist der gebildete überhaupt. Das bestimmte Verhältnis, welches in der Kunstdarstellung zwischen dem Kunstcharakter als allgemeinem Grundtypus derselben und der individuell eigentümlichen Darstellungsweise des Darstellenden hervortritt, das bestimmte Maß des Gebundenseins dieser durch jenen und der Spannung des Gegensatzes zwischen beiden ist es, worauf der Styl beruht. Der wahrhaft normale Styl

[1]) Dem Kunstleben eignet der Charakter, Vergnügen, und mithin Erholung, zu gewähren.

involviert auf der einen Seite die wirkliche Angemessenheit des geltenden Kunstcharakters zu dem Wesen des darzustellenden Objekts, seine wirkliche Objektivität, und auf der anderen Seite die völlig freie Bewegung des individuellen Gefühls- und Phantasiecharakters streng innerhalb dieses allgemeinen Typus des Kunstcharakters. Er ist diesem seinem Begriff zufolge zugleich der wahrhaft strenge und der wahrhaft freie Styl. Den Gegensatz gegen den Kunststyl bilden einerseits die Kunstmode, und andererseits die Kunstmanier. [§ 335 ff.]

§ 250. Die Bedingung der sittlichen [mor.] Normalität des Kunstlebens ist das Sichentsprechen der künstlerischen Bildung der miteinander künstlerisch verkehrenden, d. h. der Bildung ihres Gefühls und ihrer Phantasie.[1]) [§ 352.]

§ 251. Als religiöses ist das Kunstleben die Gemeinschaft des Andächtigseins und des Kontemplierens mittelst der gegenseitigen Darstellung der Gottesahnungen und der Gottesanschauungen durch die Kunst. Bei normaler Entwickelung ist das Kunstleben ein schlechthin religiöses, und jedes Kunstwerk überhaupt ein zugleich religiöses. Die absolute Allgemeinheit des Kunstlebens geht primitiv von dieser seiner religiösen Seite aus. Das religiöse Gefühl ist der alle Differenzen der individuellen Gefühle unmittelbar ausgleichende und zur Harmonie verknüpfende Grundton, und mittelst der religiösen Phantasie lösen sich in der Welt der Mythologie alle noch so harten Gegensätze zwischen den individuellen Phantasiewelten unmittelbar auf.[2]) [§ 353.]

III. Die Gemeinschaft des universellen Erkennens, oder das wissenschaftliche Leben.

§ 252. Die Gemeinschaft des universellen Erkennens oder des denkenden Erkennens und des es konkomitierenden Vorstellens vollzieht sich mittelst der gegenseitigen Mitteilung der Produkte desselben, des Wissens und der Vorstellungen, durch die gegenseitige, und zwar universell bestimmte, Darstellung derselben, d. i. mittelst

[1]) Die Wichtigkeit leuchtet namentlich für den Verkehr innerhalb des Gebietes der unmittelbaren Kunst handgreiflich ein.

Fiesoles gehören nicht für ein öffentliches Kunstdenkmal. Sie sind nicht populär.

[2]) Die Mythologie gehört deshalb zu den wesentlichen Bedingungen der rein religiösen Gemeinschaft. Sie fällt aber auch in demselben Maße wieder dahin, in welchem das sittliche Kunstleben und das religiöse sich immer mehr decken (und die Kirche immer mehr eingeht).

des wissenschaftlichen Verkehrs. Sie ist mithin Gemeinschaft von der einen Seite angesehen des Wissens, von der anderen Seite angesehen der Vorstellungen, unter Vermittelung des universell bestimmten Einbildungsvermögens, des Vorstellungsvermögens. Da bei dem universellen Erkennen die vermittelnde Potenz der Sinn, und zwar als Verstandessinn, ist, so ist die Gemeinschaft desselben wesentlich Gemeinschaft der Sinne, oder näher des Verstandes.[1]) [§§ 354–356.]

§ 253. Möglich ist die Darstellung des Wissens und der Vorstellungen vermöge des in der Sprache als Wortsprache schon natürlich und unmittelbar gegebenen universellen Darstellungsmittels. Die Darstellung des Wissens und der Vorstellungen mittelst der Wortsprache ist die Wissenschaft. Da das Wissen wesentlich Erkenntnis durch Begriffe ist, d. h. durch die Zusammenfassung der einzelnen Gedankenbestimmungen in die absolute Einheit des Selbstbewußtseins, so ist die Wissenschaft näher die Darstellung des Wissens in seiner wesentlichen Vollständigkeit und Einheitlichkeit, d. h. des Systems des Wissens durch die Sprache. Der spezifische Charakter der wissenschaftlichen Darstellungen ist, wie der seines Objekts, des Wissens, die Wahrheit und mit ihr zugleich die Evidenz. [§ 357.]

§ 254. Die Wissenschaft ist wesentlich Entwickelung der Sprache. Je gediegener das Wissen sich entwickelt, desto mehr ist die Sprache die ganze Wissenschaft. Das anzustrebende Ziel der Vollendung ist hierbei das Zusammenfallen der allgemeinen Sprache (außer inwiefern sie die dichterische ist,) mit der wissenschaftlichen. Hiermit ist innerhalb des Bereichs der bestimmten besonderen Sprache die allgemeine Gemeinschaftlichkeit des Wissens erreicht. Aber eben, weil die Wissenschaft wesentlich an die Sprache gebunden ist, diese aber nur als eine Vielheit von besonderen Sprachen, welche der Vielheit der Volkstümer entspricht, gegeben ist, so kommen Wissenschaft und wissenschaftliche Gemeinschaft zunächst nur als nationale zustande. Diese Beschränkung wird aber durch die sittliche [mor.] Entwickelung allmählich aufgehoben, indem die verschiedenen besonderen Sprachen mehr und mehr untereinander in Gemeinschaft treten, und allmählich für einander schlechthin aufgeschlossen werden.[2]) [§ 360 ff.]

[1]) Bedürfnis einer solchen Gemeinschaft.

[2]) Die Sprachen werden ja immer rationeller, und damit universeller durch ihre Entwickelung.

§ 255. Die Gemeinschaft des Wissens setzt als ihre Bedingungen voraus einerseits eine bestimmte und streng eingehaltene Teilung der Einzelnen in die Gesamtmasse des Geschäfts des universellen Erkennens, d. h. in die wissenschaftliche Forschung, teils durch die Disziplinierung der Wissenschaft, teils durch die Verteilung der Einzelnen in den Dienst der verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen, andererseits durch den absoluten Fluß der gegenseitigen Mitteilung der Produkte des universellen Erkennens der Einzelnen, welche sich durch das Lehren und Lernen vollzieht. Diese Mitteilung des Wissens ist wesentlich eine zwiefache, je nachdem sie entweder zwischen den Wissenden und den Unwissenden stattfindet, oder zwischen den Wissenden und den Wissenden. Im ersteren Falle ist sie der Unterricht, der seinem Begriff selbst zufolge Jugendunterricht ist, im anderen Falle die Schriftstellerei. Die wissenschaftliche Funktion ist so im allgemeinen eine doppelte, die des Forschens und die des Lehrens, welche letztere wieder in sich zweiteilig ist, als Unterrichten und als Schriftstellern. [§ 363 ff.]

§ 256. Die sittlich [mor.] zu fordernde absolute Allgemeinheit der Mitteilung des Wissens ist bedingt durch das Vorhandensein eines schlechthin allgemeinen wissenschaftlichen Kommunikationsmittels. Dieses ist die Schrift. Schreiben und Lesen zu können ist daher eine notwendige sittliche [mor.] Forderung an Jeden. Mittelst der Schrift bildet sich ein Gemeinbesitz von wissenschaftlichen Erzeugnissen, eine wissenschaftliche Litteratur, welche die Grundlage für die Fortentwickelung der Wissenschaft ausmacht. Diese wissenschaftliche Litteratur entsteht zwar zunächst als eine Vielheit von nationalen wissenschaftlichen Litteraturen, im Fortgang der sittlichen [mor.] Entwickelung kommt aber eine immer vollständigere Gemeinschaft derselben zustande. [§ 366 ff.]

§ 257. Die Normalität des wissenschaftlichen Lebens ist bedingt durch die Gewährleistung der verhältnismäßigen Gegenseitigkeit der in ihm stattfindenden Mitteilung des Wissens. Diese Gewährleistung liegt in der Schule im weitesten Sinne des Wortes. Ihr Wesen besteht darin, daß in Beziehung auf den Verkehr mit dem Wissen die Gemeinschaft selbst als bestimmend eintritt an der Stelle der Einzelnen als solcher, und ihnen gegenüber. Dies aber ist dadurch bedingt, daß aus der Gesamtmasse solche Individuen hervortreten, die, weil in ihnen die Idee der Wissenschaft klar und energisch

lebt, geeignet sind, den übrigen gegenüber die Vertreter und Organe der Wissenschaft selbst zu sein, also durch das Hervortreten des Gegensatzes zwischen Gelehrten und Ungelehrten. Mit diesem Gegensatz ist dann die Möglichkeit einer wirklichen Organisation der Gemeinschaft des Wissens gegeben, und eben die auf seiner Grundlage vollzogene Organisation der wissenschaftlichen Gemeinschaft ist die Schule im weitesten Sinne des Wortes. [§ 368 ff.]

§ 258. Die Organisation der wissenschaftlichen Forschung auf der Basis des Gegensatzes zwischen Gelehrten und Ungelehrten, als des Gegensatzes von Meistern und Jüngern, ist die Universität. Die Organisation des Unterrichts auf der Basis desselben Gegensatzes, als des Gegensatzes von Lehrern und Schülern, ist die Schule im engeren Sinne des Wortes, deren Wesen darin besteht, daß der Unterricht in ihr wesentlich zugleich wissenschaftliche Erziehung der Lernenden ist; an sie ausschließend muß der Unterricht geknüpft sein. Die Organisation der Schriftstellerei auf der Basis desselben Gegensatzes, als des Gegensatzes von Schriftstellern und wissenschaftlichem Publikum, ist die Akademie, deren Aufgabe in der kritischen Jurisdiktion über die Schriftstellerei und die Sprache besteht. [§ 371 ff.]

§ 259. Als religiöses ist das wissenschaftliche Leben die Gemeinschaft des Theologisierens und des Weissagens mittelst der gegenseitigen Darstellung der göttlichen Erleuchtung und des Wortes Gottes durch die Sprache. Bei normaler Entwickelung ist das wissenschaftliche Leben ein schlechthin religiöses, und jedes wissenschaftliche Produkt ein zugleich religiöses (die Wissenschaft schlechthin zugleich Wort Gottes). Die absolute Allgemeinheit des wissenschaftlichen Lebens geht primitiv von dieser seiner religiösen Seite aus. [§ 374.]

IV. Die Gemeinschaft des individuellen Bildens oder das gesellige Leben.

§ 260. Die Gemeinschaft des individuellen Bildens oder des Aneignens und des es konkomitierenden Genießens vollzieht sich mittelst der gegenseitigen Mitteilung der Produkte desselben, des Eigentums und der Glückseligkeit, durch den individuell bestimmten Austausch derselben, d. i. mittelst des geselligen Verkehrs. Sie ist mithin Gemeinschaft von der einen Seite angesehen des Eigentums, von der anderen Seite angesehen der Glückseligkeit, unter Ver-

mittelung des individuell bestimmten Wertgebungsvermögens, des Geschmacks. Da bei dem individuellen Bilden die vermittelnde Potenz der Trieb, resp. die Begehrung ist, so ist die Gemeinschaft desselben wesentlich Gemeinschaft der Triebe, resp. der Begehrungen. [§ 375 ff.]

§ 261. Als individuell bestimmter Austausch vollzieht sich der gesellige Verkehr in der Weise der gegenseitigen Ausstellung[1]) des Eigentums[2]) und der Glückseligkeit. Diese aber kann in der Regel nur mit Hilfe eines darstellenden Handelns geschehen, und zwar, da das Auszustellende das Produkt eines individuellen Bildens ist, eines individuell darstellenden Handelns, d. h. eines künstlerischen. Daher hat die Geselligkeit eine wesentliche Beziehung zur Kunst, und diese ist ihr schlechterdings unentbehrlich, wenigstens die unmittelbare Kunst. Alles künstlerische Darstellen des Eigentums und der Glückseligkeit ist aber seinem Begriff zufolge ein sich selbst Darstellen des gesellig Darstellenden. Der spezifische Charakter der geselligen Ausstellung ist, wie der ihrer Objekte, die Angenehmheit. [§ 378.]

§ 262. Das im geselligen Verkehr auszustellende Eigentum ist in concreto der Naturorganismus des Individuums, beides, der äußere somatische und der innere psychische, in seiner sittlich gewordenen spezifisch eigentümlichen Bildung (Gestaltung), der individuelle beseelte Leib in der eigentümlichen Bestimmtheit, die er durch den sittlichen Prozeß erhalten hat, zunächst allerdings der materielle, dann aber auch, und zwar vor allem, der geistige. Dieser Naturorganismus nun kann aber nach seiner individuellen Bildung und Bestimmtheit nicht anders ausgestellt werden, als mittelst seiner Bethätigung. Das Grundwesen der Geselligkeit besteht also darin, daß mehrere ihre Organismen lediglich zu dem Zwecke bethätigen, um die individuell eigentümliche Bildung derselben für einander zur Anschauung zu bringen (nicht, um mit diesem ihrem Handeln irgend ein Produkt zu erzielen), und sich, indem ihnen dieses gelingt, hierdurch gegenseitig zu beleben und zum Aneignen und Genießen anzuregen. Dies ist nun eben der Begriff des Spiels, das deshalb die eigentliche Substanz

[1]) Der Begriff der Ausstellung tritt am unmittelbarsten in dem geschlechtlichen Verhältnis heraus. Namentlich auch nach seiner persönlichen Seite.

[2]) Die Ausstellung des Eigentums ist ihrem Begriff zufolge eine Bloßgebung. Von dem geschlechtlichen Eigentum ist dies am unmittelbarsten einleuchtend. Die Scheu der Kinder, ihre Virtuositäten zu produzieren.

alles geselligen Verkehrs ist, so wie es auch nur in der Geselligkeit möglich ist. Wenn bei ihm die Mehreren durch die Bethätigung ihrer individuellen Naturorganismen diese gegenseitig für einander zur Ausstellung bringen sollen, so ist dies dadurch bedingt, daß ihre Bethätigungen der eigenen Naturorganismen nicht sich unter einander durchkreuzen und so gegenseitig hemmen, sondern vielmehr harmonisch ineinander eingreifen. Dies wird gesichert durch Feststellung einer, die Aktionen der Einzelnen regelnden und eben damit zugleich zusammenhaltenden Formel für ihre Verknüpfung. Diese ist der so genannte Mechanismus des Spiels. Je mehr er zurücktreten kann, desto vollkommener ist übrigens das Spiel. Das Spiel ist wesentlich ein zwiefaches, je nachdem es entweder Ausstellung der individuellen Bildung des sinnlich somatischen Naturorganismus ist, das gymnastische Spiel, in seiner vollen Entfaltung der Tanz, oder Ausstellung der individuellen Bildung des psychischen, d. h. dann aber näher, des geistig-psychischen, Naturorganismus, das dialektische Spiel, die Konversation. [§ 379.]

§ 263. Da der vereigentümlichte Eigenbesitz ein Annexum des eigentlichen Eigentums bildet,[1]) so gehört auch seine Ausstellung mit zum geselligen Verkehr. Aber eben nur als Annexum, als untergeordnetes Moment, und nur ausdrücklich unter der Potenz des individuellen Geschmacks des gesellig Ausstellenden. Dieser vereigentümlichte Eigenbesitz bildet nun auch bestimmt die äußerste Grenze des Umfangs der Elemente der Geselligkeit. Da sein Komplex durch den Begriff des Hauses ausgedrückt wird, so ist eben dieses und, was in demselben wesentlich mit eingeschlossen ist, die Familie der wesentliche Boden der Geselligkeit, und ihre Grundform die Gastfreiheit. So als häusliche Geselligkeit organisiert sich die gesellige Gemeinschaft auf der Grundlage des Gegensatzes zwischen dem Wirt und den Gästen. Auch indem die Geselligkeit sich über den Kreis der häuslichen ausdehnt, muß sie die Familie als ihre Grundlage festhalten, d. h. sie muß wesentlich ein geselliger Verkehr der Familie mit den Familien (nicht der bloßen Individuen mit den bloßen Individuen) sein. Eine der höchsten Potenzen des geselligen Lebens in dieser seiner Erweiterung ist die nationale Geselligkeit, das Volksfest, zumal das internationale. [§ 382 ff.]

[1]) Die Bekleidung die Verlängerung der Schamröte. Die Abneigung der Gebildeten gegen das Tragen von Uniformen.

§ 264. Die gesellige Gemeinschaft setzt als ihre Bedingung eine bestimmte und spezifische Homogeneität und gegenseitige Anziehung des beiderseitigen Eigentums und der beiderseitigen Glückseligkeit voraus, einen gemeinsamen Grundtypus der Bestimmtheit des Triebes und des Geschmackes, der sich in einer gemeinsamen Weise der geselligen Ausstellung, d. h. in einer geselligen Sitte, ausdrückt. Sie bildet sich vermöge der sittlichen Entwickelung unwillkürlich nach und nach in immer weiteren Kreisen aus. Die höchste und schlechthin allgemeingiltige gesellige Sitte ist die gebildete überhaupt. Das bestimmte Verhältnis, welches in der geselligen Ausstellung zwischen der geselligen Sitte, als allgemeinem Grundtypus derselben, und der individuell eigentümlichen Ausstellungsweise des Ausstellenden hervortritt, das bestimmte Maß des Gebundenseins dieser durch jene und der Spannung des Gegensatzes zwischen beiden ist es, worauf der gesellige Ton beruht. Der wahrhaft normale Ton involviert auf der einen Seite die wirkliche Objektivität der geltenden geselligen Sitte, folglich zugleich ihre Angemessenheit zu dem Wesen des auszustellenden Objekts, und auf der andern Seite die völlig freie Bewegung der Eigentümlichkeit des individuellen Triebes und Geschmacks innerhalb dieses allgemeinen Typus der geselligen Sitte. Er ist diesem seinem Begriff zufolge zugleich der wahrhaft freie Ton. Den Gegensatz gegen den geselligen Ton bilden einerseits die gesellige Mode, und [anderseits] die gesellige Manier.

§ 265. Die Bedingung der sittlichen [mor.] Normalität des geselligen Lebens ist das Sichentsprechen der geselligen Bildung der mit einander gesellig Verkehrenden, d. h. der Bildung ihrer Triebe und ihres Geschmacks. [§ 392.]

§ 266. Als religiöses ist die Geselligkeit die Gemeinschaft des Betens und des Seligseins mittelst der gegenseitigen Ausstellung der Charismen und des Enthusiasmus für einander, und somit Gemeinschaft der Gewissen und Gebetsgemeinschaft. Bei normaler Entwickelung ist das gesellige Leben ein schlechthin religiöses, und jede gesellige Ausstellung überhaupt eine zugleich religiöse. Die absolute Allgemeinheit des geselligen Lebens geht primitiv von dieser seiner religiösen Seite aus.[1]) [§ 393.]

[1]) Die Volksfeste bei den Alten sind ursprünglich religiöse Feste.

V. Die Gemeinschaft des universellen Bildens oder das öffentliche Leben.

§ 267. Die Gemeinschaft des universellen Bildens oder des Machens und des es konkomitierenden (durch die Vermittelung des Schätzens) Erwerbens vollzieht sich mittelst der gegenseitigen Mitteilung der Produkte desselben, der Sachen und des Eigenbesitzes, durch den universell bestimmten Austausch, also die gegenseitige Übertragung derselben von dem einen auf den andern, d. i. mittelst des öffentlichen oder bürgerlichen Verkehrs. Sie ist also Gemeinschaft von der einen Seite angesehen der Sachen, von der anderen Seite angesehen des Erwerbes oder Eigenbesitzes, der als Gegenstand des Verkehrs zum Vermögen wird. Da bei dem universellen Bilden die vermittelnde Potenz die Kraft ist, so ist die Gemeinschaft desselben wesentlich Gemeinschaft der Kräfte. Der spezifische Charakter derselben ist, wie der ihrer Objekte, die Nützlichkeit (d. h. näher Gemeinnützlichkeit). [§ 394.]

§ 268. Die Möglichkeit des Austausches der Produkte des universellen Bildens, der Handel, beruht ganz im allgemeinen darauf, daß sie vermöge des, das universelle Bilden konkomitierenden universellen Wertgebens einen objektiven, allgemein giltigen Wert haben, der, sofern sie in den Verkehr eintreten, zum Preise wird. (Sofern die Sachen einen Preis haben, sind sie Ware.) Die Bedingung der vollständigen Allgemeinheit des öffentlichen Verkehrs ist sonach, daß es ein schlechthin allgemein giltiges Repräsentationsmittel des Preises seiner Objekte giebt, ein allgemein giltiges Tauschmittel. Dies ist das Geld, die rein abstrakte Form des Eigenbesitzes als Vermögen. [§ 398 ff.]

§ 269. Der öffentliche Verkehr setzt als seine Bedingungen voraus einerseits die bestimmte und richtige Teilung der Einzelnen in die Gesamtaufgabe des universellen Bildens, also die Teilung der Arbeit, und andererseits einen schlechthin ungehemmten Austausch der Sachen und der Eigenbesitze aller Einzelnen. Die Teilung der Arbeit, sofern sie bestimmt organisiert ist, begründet für den Einzelnen seinen öffentlichen Beruf und die Verschiedenheit der öffentlichen Berufsarten. Mit dem öffentlichen Beruf ist zugleich der öffentliche Stand gegeben und die öffentliche (bürgerliche) Ehre. Der Austausch der Produkte des universellen Bildens ist der Handelsverkehr. Da er nur dann in Fluß kommen kann, wenn er bestimmt organisiert

ist, d. h. wenn Einzelne sich ausdrücklich für die Übrigen dem Geschäft seiner Vermittelung unterziehen, so ist er selbst eine besondere Arbeit, und begründet einen besonderen öffentlichen (bürgerlichen) Beruf und Stand. [§ 400 ff.]

§ 270. Die die Normalität des öffentlichen Verkehrs bedingende Gewährleistung für die verhältnismäßige Gegenseitigkeit der bei ihm stattfindenden Mitteilung liegt in dem Rechtszustande, welcher wesentlich darin besteht, daß die öffentliche Gemeinschaft selbst durch ihr Gesetz die allgemein giltigen Formen für den Austausch der Sachen oder des Eigenbesitzes feststellt, (und die Aufrechterhaltung und Durchsetzung derselben, nötigenfalls durch äußeren Zwang, über sich nimmt).[1]) Der Rechtszustand hat demnach zu seiner Voraussetzung das Vorhandensein einer Obrigkeit als einer wirklichen Macht der Gemeinschaft als solcher, gegenüber von den Einzelnen als solchen, die im Verhältnis zu jener die Unterthanen sind. [§ 202 ff.]

§ 271. Hiernach ergeben sich innerhalb des öffentlichen Lebens drei allgemeine öffentliche Stände: Der Gewerbestand (inkl. Ackerbau-Stand), der Handelsstand und der obrigkeitliche Stand.

§ 272. Die Gemeinschaft des universellen Bildens ist bis zur Vollendung der sittlichen [mor.] Entwickelung der Menschheit die bleibende unentbehrliche Grundlage der gesamten sittlichen [mor.] Gemeinschaft überhaupt, und jeder ihrer übrigen besonderen Sphären, nämlich als die Bedingung ihres Bestehens, sofern dasselbe von der Seite der äußeren materiellen Natur her und namentlich durch das Vorhandensein der für die Lösung der sittlichen [mor.] Aufgabe erforderlichen universellen sittlichen [mor.] Instrumente (sittlichen [mor.] Mittel, Instrumente für die Arbeit der menschlichen Persönlichkeit an der Lösung der sittlichen Aufgabe) bedingt ist. Hierin liegt die eigentümliche Bedeutung, welche das öffentliche Leben vor allen übrigen sittlichen [mor.] Hauptsphären voraus hat, der bleibende Träger der allgemein sittlichen [mor.] Gemeinschaft, d. h. des Staats, zu sein. [§ 403.]

§ 273. Als religiöses ist das öffentliche Leben die Gemeinschaft des Heiligens und des religiösen Verdienens mittelst des gegenseitigen Austausches der Sakramente und der religiösen Verdienste, und somit Gemeinschaft der göttlichen Mitthätigkeit, Gemeinschaft der religiösen Kräfte zur gemeinsamen Heiligung der Welt. Der Gegensatz

[1]) Bei normalem Stande (wo es am guten Willen nicht fehlt) gehört das Eingeklammerte nicht mit zum Begriff des Rechtszustandes.

von Obrigkeit und Unterthanen (beide im engeren Sinne genommen) ist als religiöser der von Priestern und Laien. Bei normaler Entwickelung ist das öffentliche Leben ein schlechthin religiöses, und jede Sache und jeder Eigenbesitz wesentlich zugleich ein Sakrament und ein religiöses Verdienst. Die absolute Allgemeinheit des öffentlichen Lebens geht primitiv von dieser seiner religiösen Seite aus. [§ 404.]

VI. Die Gemeinschaft der Frömmigkeit als solcher oder die Kirche.

§ 274. Die Kirche ist die Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher, die rein und lediglich religiöse Gemeinschaft. Sie ist Gemeinschaft aller vier Formen des Handelns als religiös bestimmter, aber derselben eben als nur religiöser. Sie ist religiöses Kunstleben, Gemeinschaft des religiösen Gefühls; religiöses wissenschaftliches Leben, Gemeinschaft des religiösen Sinnes; religiöses geselliges Leben, Gemeinschaft der Gewissen; und religiöses öffentliches Leben, Gemeinschaft der göttlichen Mitthätigkeit; aber ihrer aller rein als solcher. [§ 405 ff.]

§ 275. Als lediglich religiöse Gemeinschaft ist die Kirche eine schlechthin allgemeine, und zwar unmittelbar von vornherein, denn die natürlichen Differenzen, welche in der an sich sittlichen Gemeinschaft anfangen, Scheidungen hervorzubringen, die erst allmählich überwunden werden müssen, sind für die Frömmigkeit rein als solche überhaupt garnicht vorhanden. Eben damit ist sie unmittelbar zugleich wesentlich eine. [§ 407.]

§ 276. Der ihre Organisation bedingende Gegensatz in der Kirche ist der der Kleriker und der Laien. Der Kleriker ist wesentlich Seher, Prophet, Beter (einschl. Opferer) und Priester. [§§ 408—413.]

§ 277. In ihrer nativen Form ist die Kirche der Kultus, der wesentlich Gemeinschaft aller vier religiösen Funktionen ist. Der Gegensatz von Kleriker und Laie bestimmt sich innerhalb desselben näher als Gegensatz zwischen dem Liturgen und der gottesdienstlichen Gemeinde. Es ist eine falsche, weil ihrem Begriffe widersprechende Tendenz, wenn die Kirche, um sich nur desto vollständiger Existenz zu geben, sich mit dem Kultus allein nicht mehr befriedigt, sondern sich auf seiner Grundlage nach ihren wesentlichen besonderen Seiten weiter ausbaut. Sie thut dies dann mittelst eines vierfachen Anbaues an den Kultus. Auch außerhalb seines Umfanges organisiert sie sich nämlich ein kirchliches Kunstleben, eine heilige Kunst; ein

kirchliches wissenschaftliches Leben, eine Theologie; eine kirchliche Geselligkeit, den Konventikel, überhaupt das religiöse Ordensleben im weitesten Sinne des Wortes; und ein kirchliches öffentliches Leben, einen Kirchenstaat mit seinem besonderen Kirchenrecht und seiner besonderen Kirchendisziplin. (Priesterstaat — Hierarchie.) Dies kann sie eben nur thun, indem sie über das ihr durch ihren Begriff gesteckte Gebiet hinausgreift in ein fremdes, das an sich sittliche [mor.], und diesem die Elemente entnimmt zur Ausführung. Damit tritt sie aber in Widerspruch mit ihrem eigenen Begriff, und in Konflikt mit der an sich sittlichen [mor.] Gemeinschaft, dem Staat, die kirchliche Kunst mit der Kunst schlechtweg, die Theologie mit der Wissenschaft schlechtweg, der (sich in die Einsamkeit zurückziehende) Konventikel mit der Geselligkeit, der (hierarchische) Kirchenstaat mit dem öffentlichen Leben. Die Kirche gräbt sich so ihr Grab, wenn sie sich über den Kultus hinaus extendiert, indem sie eine besondere kirchliche Kunst, eine besondere kirchliche Wissenschaft, eine besondere kirchliche Geselligkeit und ein besonderes kirchliches öffentliches Leben haben will neben der Kunst, der Wissenschaft, der Geselligkeit und dem öffentlichen Leben überhaupt, mit einem Worte, indem sie aus dem einen Menschen zwei machen will, neben dem wirklichen Menschen, welcher der an sich sittlichen [mor.] Gemeinschaft ganz angehört, noch einen zweiten Menschen fingiert (nämlich in demselben Individuum), der ihr (der Kirche) angehöre. Will sie diesen ihren fingierten Bürger irgendwie realisieren, so kann sie es nur dadurch, daß sie dem Staat seinen Bürger, wenigstens teilweise, entzieht. [§ 414.]

Drittes Hauptstück.

Die Entwickelungsstadien der moralischen Gemeinschaft.

I. Die Familie.

§ 278. Die primitive, weil die schon sinnlich natürlich (unmittelbar) kausierte, Gemeinschaft ist die geschlechtliche, als versittlichte die Ehe. Indem sie sich entfaltet und insbesondere sich zur Familie erweitert, legen sich in ihr bereits bestimmt die vier besonderen Hauptkreise der sittlichen [mor.] Gemeinschaft an. Die Anfänge dieser sind aber in ihr noch ganz unorganisierte, und noch embryonisch ungeschieden ineinander. [§§ 416—420.]

II. Der Stamm und der patriarchalische Zustand.

§ 279. Die Familie löst sich in sich auf einerseits durch das Selbständigwerden der Kinder, die eigene Familien stiften, andererseits durch das Ableben der Eltern. Die eine Familie breitet sich aus in eine je länger desto zahlreichere Mehrheit von Familien, die aber durch das materiell natürliche Band der Blutsverwandtschaft unmittelbar untereinander verschlungen sind, in den Stamm. In ihm besteht die sittliche [mor.] Gemeinschaft nach ihren vier wesentlichen Seiten fort, und es fixiert sich in ihm, je länger, desto objektiver, eine gemeinsame patriarchalische Sitte. [§ 421.]

III. Die Völker und die Staaten.

§ 280. In dem Verlauf der Erweiterung dieser patriarchalischen Gesamtfamilie tritt jedoch unvermeidlich ein Wendepunkt ein, in welchem sie ihren spezifischen Familiencharakter einbüßt. Einerseits, je mehr die Familie sich verzweigt, desto mehr schwächt sich das unmittelbare sinnlich natürliche Gefühl der blutsverwandtschaftlichen Zusammengehörigkeit ab, welches ihre Glieder mit einer sinnlichen Naturnotwendigkeit zusammenhält, und mit der Zeit tritt ein Punkt ein, von welchem ab es als erloschen zu betrachten ist. Andererseits, indem sie sich räumlich immer weiter ausbreitet, überschreitet sie zuletzt die Grenzen der eigentümlichen geographischen Naturbasis, auf der sie ursprünglich erwuchs, und von der sie einen eigentümlichen Stammcharakter empfing. Über eine Mehrheit von wesentlich differenten geographischen Naturbasen ausgebreitet, modifiziert sich der Stammcharakter zu einer Mehrheit von wesentlich differenten Formen. Im Zusammenhange damit, und dies ist von ganz besonderer Bedeutung, bildet sich eine Differenz der Sprachen. Auch von dieser Seite her löst sich also die patriarchalische Stammverbindung in sich selbst auf. Allein eben auf dieser letzteren Seite liegt auch wieder ein neues, organisierendes und hiermit einigendes Prinzip. Es verteilt sich nämlich vermöge jener hervortretenden Differenzen höherer Potenz die große Masse der immer loser nebeneinander stehenden einzelnen Familien in eine Mehrheit von besonderen Massen, die sich jede durch die Identität ihrer eigentümlich differenten geographischen Naturbasis in sich selbst zu einheitlichen Totalitäten zusammenschließen, zu Völkern.[1]) [§ 422.]

[1]) Wobei das Auseinandergehen der von Hause aus gemeinsamen Sprache in eine Mehrheit von Modifikationen, die für einander unverständlich werden, wohl das eigentlich entscheidende Moment bildet.

§ 281. Das materiell natürliche blutsverwandtschaftliche Band, welches die Gemeinschaft bisher zusammengehalten, ist im Volke, wie es aus der Auflösung des Stammes hervorgeht, in hohem Grade erschlafft, und deshalb nicht mehr imstande, forthin noch weiter für sich allein die Gemeinschaft zusammenzuhalten, zumal da die menschliche Gattung, je länger sie sich fortpflanzt, sich in den menschlichen Einzelwesen notwendig immer mehr differenziert, und immer schärfer individualisierte und folglich auch gegeneinander differente Bildungen aus sich herausseţt. Die unmittelbare sinnlich natürliche Gemeinschaft der Menschen geht also jetzt mehr und mehr auseinander; der Einzelne empfindet sich nicht mehr überwiegend als bloßen unselbständigen Bestandteil eines Naturganzen, sondern er fühlt sich in sich selbst als selbständig diesem gegenüber. Allein damit ist die menschliche Gemeinschaft keineswegs etwa überhaupt aufgelöst. Unter dem bisherigen Verlauf ihres Bestehens hat ja in ihr eine moralische Entwickelung, eine Entwickelung der Moralität stattgefunden. Es ist ja in ihr die moralische Idee immer heller aufgegangen, und durch die Bildung mehr und mehr die in allen schlechthin identische universelle Humanität in den Einzelnen aus der natürlichen (partikulären) Individualität herausgearbeitet worden. In demselben Maße, in welchem die zusammenhaltende Macht der sinnlichen Naturverhältnisse nachließ, ist mithin die Macht des moralischen Bandes erstarkt.[1]) Das von vornherein nur erst ganz überwiegend auf sinnlich natürliche Weise unmittelbar gegebene menschliche Gemeinschaftsverhältnis ist nach und nach immer mehr ein durch die Persönlichkeit der Einzelnen selbst, d. h. selbstbewußter- und selbstthätigerweise geseţtes, und so erst ein eigentlich, weil auch seiner Form nach, moralisches geworden. Und so fehlt es denn in dem Volke, bei der nunmehrigen Unzulänglichkeit des bisherigen materiellen Naturbandes, als Bedingung für die Fortdauer der Gemeinschaft, nicht an einem neuen in sich selbst unbedingt haltbaren Bande. Ein solches besitzt es jetzt an der mittlerweile in seinem Umkreise klar und lebendig gewordenen moralischen Idee, in der die Idee der moralischen Gemeinschaft bereits unmittelbar mit eingeschlossen ist. Auf der Basis dieser moralischen Idee selbst konstituiert sich dann das Volk mit klarem Bewußtsein zu einer Gemeinschaft, deren Zweck

[1]) Es verhält sich in diesem Punkt mit dem Ganzen genau so, wie (hinsichtlich des sinnlichen Ablebens) mit dem Einzelnen.

ausdrücklich die Verwirklichung des durch die moralische Idee selbst aufgegebenen moralischen Zwecks durch die Verwirklichung der moralischen Gemeinschaft selbst ist. In dieser neuen Form ist die menschliche Gemeinschaft der Staat, aber zunächst als bloß nationaler. Der Begriff des Staats ist eben, die mit Bewußtsein ihren Zweck in der Lösung der moralischen Aufgabe selbst durch die Realisierung der vollendeten moralischen Gemeinschaft habende volkstümliche Gemeinschaft zu sein. [§§ 423, 424.]

§ 282. In dem Staate als der volkstümlichen moralischen Gemeinschaft ist materiell Natürliches und Moralisches vollkommen ineinander. Die Moralität hat in ihm die Nationalität, in letzter Beziehung den Boden, zur wesentlichen Bedingung ihrer normalen Entwickelung, und eben darauf beruht die wahre Vaterlandsliebe. [§§ 425, 426.]

§ 283. Da im Staate mit dem moralischen Zweck überhaupt zugleich die wesentliche Koinzidenz der beiden Seiten desselben, der individuellen und der universellen, bewußt ist, so sind in ihm auch das Individuum und die Gemeinschaft vollkommen ineinander. Damit ist in ihm die wirkliche Freiheit zustande gekommen. In ihm will das Individuum mit klarem Bewußtsein seinen besonderen Zweck nicht anders erreichen, als zugleich mit und eben mittelst der Erreichung des Zwecks des Ganzen, und folglich auch der besonderen Zwecke aller übrigen Einzelnen, aber ebenso will in ihm auch wieder der Zweck des Ganzen oder der Gemeinschaft nicht anders erreicht werden, als zugleich mit und eben mittelst der Erreichung des besonderen (freilich nicht des partikulären) Zwecks jedes Einzelnen. Erreicht wird diese Tendenz im Staat durch seine Organisation, nämlich durch eine solche Konstruktion der Elemente der nationalen Gemeinschaft, daß in ihr einerseits ein bestimmt geordneter Organismus für die Vertretung des Allgemeinen, d. h. der universellen Humanität, wie sie der Gemeingeist des bestimmten Volkes ist, besteht, andererseits aber auch in diesen Organismus alle dem Volk angehörigen Individuen, jedes mit seiner Besonderheit als auf die ihm spezifisch angemessene Weise wirksames Organ, aufgenommen sind. Diese Organisation ist die Verfassung des Staats.

§ 284. Ihr Charakter ist daher ihrem Begriff selbst zufolge notwendig der demokratische, d. h. die schlechthin durchgeführte Organisation. Die Demokratie ist nicht mit der Republik (Freistaat) zu ver-

wechseln. Eine demokratische Staatsform giebt es gar nicht, sondern nur ein demokratisches Prinzip, und einen demokratischen Charakter der Staatsverfassung. Dem demokratischen Prinzip steht auf der einen Seite die Autokratie gegenüber, und auf der anderen Seite die Volkssouveränetät. Es steht moralisch nicht im Belieben eines Volkes, ob es eine Vertretung haben und die mit ihr verbundene Mühe und Verantwortlichkeit über sich nehmen will, oder nicht. Ebenso wenig, ob es moralisch schlecht oder gut regiert werden will. [§§ 428, 429.]

§ 285. Bei der Staatsverfassung ist dieses beides gleich wesentlich, einmal, daß das objektiv Moralische, das Allgemeine (die universelle Humanität) in seiner absoluten Selbstberechtigung und Selbstmacht den Einzelnen rein als solchen gegenüber erscheine und handle, und fürs andere, daß dieses Handeln des objektiv Moralischen durchgängig zugleich das subjektive Moralische sei, d. h. das eigene selbstbewußte und selbstthätige, und mithin freie Handeln der Einzelnen. Nach jener Seite hin etabliert die Staatsverfassung die Majestät der Obrigkeit, nach dieser hin die Volksvertretung, welche beide im Staate wesentlich zusammengehören. Die Volksvertretung ist zwar allerdings Vertretung des Volkes, aber nur des schon zu politischer (d. h. für uns immer moralischer) Bildung herangereiften, des schon politisch beseelten Volkes, so jedoch, daß die Staatsverfassung zugleich für die immer vollständigere politische Beseelung aller der Elemente des Volkes, die nur erst bloße Masse sind, zu sorgen hat. Der Adel, d. i. diejenige Klasse der Volksangehörigen, in deren Mitgliedern bereits vermöge ihrer Geburtsverhältnisse die Idee des Staats, d. h. überhaupt die moralische Idee, als wirklich lebendig vorausgesetzt werden kann, hat schon als solcher Anspruch darauf, politisch vertreten zu werden. [§ 430.]

§ 286. Vermöge des Begriffs des Moralischen, nämlich bei der wesentlichen Beziehung zwischen der Sittlichkeit [Mor.] und der Frömmigkeit, eignet dem Staat wesentlich auch die religiöse Bestimmtheit oder die Heiligkeit. Diese Heiligkeit des Staates eignet dann wesentlich auch seiner geordneten Vertreterin, der Obrigkeit. Diese ist im Staat als eine göttlich berechtigte oder von Gott eingesetzte bewußt, d. h. Gott will schlechthin den Staat, und zwar den vollendeten Staat, weil er die vollendete normale Moralität (Sittlichkeit und Frömmigkeit) will, diese aber nur im vollendeten Staat Wirklichkeit hat. Daß es einen Staat, und somit auch eine Obrigkeit gebe,

und zwar unter der dem jedesmaligen Stande seiner geschichtlichen Entwickelung genau angemessenen Form, und daß das Individuum dem Staate angehöre, und mithin die Obrigkeit anerkenne, dies ist, wie unbedingte moralische Forderung, so auch unbedingtes religiöses Gebot. Aber auch nur dies liegt in dem göttlichen Recht der Obrigkeit (nicht etwa irgend eine autokratische Berechtigung), welches unmittelbar nur das göttliche Recht des Staates ist. Die Staatsverfassung wandelt sich ab nach Maßgabe der jedesmaligen moralischen Entwickelungsstufe des Volkes. Sie reift also nur allmählich zur Vollkommenheit heran. Je weiter die moralische Entwickelung in dem Volke vorschreitet, desto mehr giebt es selbst sich seine Verfassung. (Volkssouveränetät.) Das Volk muß jedesmal wissen (und durch seine Vertretung richtig ermitteln können), welche Verfassung in dem bestimmten geschichtlichen Momente die seinem moralischen Zustande angemessene ist. Das Volk giebt durch sich seine Verfassung (allerdings durch Verständigung mit der bestehenden Obrigkeit), sie wird ihm nicht oktroyiert. In diesem Sinne mag man von einer Volkssouveränetät reden. Das Volk ist Selbstherr in dem Maße, in welchem es (normal) moralisch entwickelt und somit von der Idee des Staates durchdrungen ist. Die vollkommene Obrigkeit ist einerseits die schlechthin einheitlich organisierte (die monarchische, die fürstliche), und andererseits die durch das Volk selbst mit klarer Einsicht frei gesetzte, d. h. die vom Volk durch seine legitime Vertretung gewählte. Die Wahl kann nur eine Wahl auf Zeit sein, da der in einem gegebenen einzelnen Zeitpunkt zum Staatshaupt am meisten Geeignete nicht notwendig für seine ganze Lebensdauer dies bleibt.[1]) Die vollendete Staatsform ist also die monarchisch organisierte Republik.[2]) (Höchste und subalterne Obrigkeit.) [§ 430.]

§ 287. Da bei normaler moralischer Entwickelung Sittliches und Religiöses schlechthin kongruieren, so ist unter der angegebenen Voraussetzung die Vollendung des Staates wesentlich zugleich die Vollendung der Frömmigkeit und der frommen Gemeinschaft innerhalb des nationalen Kreises. Sie involviert also zugleich die vollständige Entfaltung des ausdrücklich gesetzten religiösen Charakters

[1]) Er muß aber freilich auch wiederwählbar sein.

[2]) In der Erbmonarchie ist noch ein Rest von noch nicht versittlichter [moralisierter] (bloßer) materieller Naturkausalität übrig, daher sie auch immer zu ihrer Stütze etwas von dem theokratisch gefaßten droit divin in Anspruch nehmen muß.

des Staates und die absolute Allgemeinheit und Vollständigkeit der Gemeinschaftlichkeit der Frömmigkeit in ihm, nämlich dies alles an der vollständig entfalteten nationalen Sittlichkeit und der vollständig vollzogenen nationalen sittlichen (politischen) Gemeinschaft. [§ 435.]

§ 288. In dem Begriff des Staates als der nationalen moralischen Gemeinschaft in ihrer Wirklichkeit liegt wesentlich die Forderung der Vollständigkeit dieser Gemeinschaft. Der Staat muß alle besonderen Hauptsphären der moralischen Gemeinschaft im Volk einerseits in ihrer Berechtigung anerkennen, und also auch in ihrem eigentlichen Bereich unbedingt frei lassen, andererseits aber in sich schließen, und in organischer Einheit in sich zusammenfassen. Da sie ihrem Begriff nach ineinander sind, so haben sie auch selbst ihre wahre Wirklichkeit nur in der allgemeinen moralischen Gemeinschaft, d. i. nur im Staate. (Freie Assoziationen.) [§ 437.]

§ 289. Wie jedem einzelnen Volke allem übrigen gegenüber, so kommt auch jedem einzelnen nationalen Staate im Verhältnis zu allen übrigen an sich unbedingte Selbständigkeit zu, Souveränetät. [§ 439.]

IV. Die Kirche.

§ 290. So lange der einzelne nationale Staat seine Entwickelung noch nicht vollständig vollendet hat, deckt auch in dem Volke der Umfang der [religiös-] sittlichen Gemeinschaft den der Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher noch nicht vollständig, und besteht folglich in ihm notwendig neben dem Staate eine Kirche, in welcher schlechthin alle Individuen der Nation, und zwar nach allen besonderen Seiten ihres menschlichen Seins, zur Gemeinschaft verbunden sind. Diese Kirche ist allerdings wegen der räumlichen Geschiedenheit der Völker zunächst eine nationale; aber da für die Frömmigkeit als solche die nationalen Differenzen in keiner Weise trennende Prinzipien sind, so wissen sich die einzelnen nationalen Kirchen unmittelbar untereinander als eine wesentliche Einheit, und setzen sich unmittelbar untereinander in Verkehr, und so ist die Kirche zugleich die alle Völker ohne Ausnahme vermöge der in ihnen allen an und für sich (d. h. abgesehen von ihrer konkreten Realisierung in der Sittlichkeit) schlechthin identischen Frömmigkeit zusammenschließende Gemeinschaft. [§ 440.]

V. Der allgemeine Staatenorganismus.

§ 291. Der einzelne nationale Staat ist auch in seiner Vollendung noch nicht die vollendete moralische Gemeinschaft selbst. Weil er nämlich auf einer eigentümlich bestimmten, d. h. zugleich beschränkten, materiellen Naturbasis ruht, so ist er nicht nur eine beschränkte moralische Gemeinschaft, nicht nur ist er nur eine neben vielen anderen, nicht die schlechthin allgemeine, sondern es ist auch die Moralität in ihm eine volkstümlich beschränkte und darum immer noch unvollkommene. Aber diese Beschränkung wird durch den Verlauf der Entwickelung der einzelnen nationalen Staaten vollends hinweggeräumt. Denn vermöge einer inneren Notwendigkeit treten die einzelnen nationalen Staaten, indem sie die Sittlichkeit [Moralität] in sich entwickeln, je länger, desto vollständiger untereinander in Gemeinschaft. Die einzelnen nationalen Staaten bilden ja auch an sich, indem sie sich gegenseitig ergänzen, wesentlich eine organische Einheit, wie die verschiedenen geographischen Naturbasen, auf deren Differenz die Verschiedenheit der Volkstümer kausaliter beruht. Der Prozeß der vollständigen Entwickelung der differenten Eigentümlichkeiten des Volkstums und der auf dasselbe gebauten Staatsgemeinschaft ist daher an sich selbst zugleich der Prozeß der Vernichtung aller die einzelnen Völker und Staaten partikularistisch zusammenhaltenden Schranken (nicht etwa Unterschiede), und sein Resultat die vollständige Einheit aller einzelnen nationalen Staaten in einem allgemeinen Naturorganismus.[1]) In ihm ist die Vielheit und die Verschiedenheit der Nationen und der Staaten keineswegs etwa ausgewischt, sondern gerade in ihrer vollen Schärfe ausgeprägt, zugleich aber auch in sich vermittelt, und es legt sich in ihm auf der Grundlage der natürlichen Volksunterschiede die Idee des Staates in dem ganzen Reichtum ihrer besonderen Momente aus, nimmt sich aber auch eben hierdurch unmittelbar wieder zu absoluter Einheit in sich selbst zurück. In demselben Verhältnis, in welchem dieser allgemeine Staatenorganismus annäherungsweise sich verwirklicht, tritt mehr und mehr die Kirche als das die Nation verbindende Band zurück. [§ 441 ff.]

§ 292. In dem allgemeinen Staatenorganismus oder Gesamtstaate ist die moralische Aufgabe auf schlechthin adäquate Weise realisiert; er selbst kann hinwiederum auch nicht früher auf voll-

[1]) Völkerkollisionen; Völkerrecht; allgemeiner Völker- und Staatenbund.

endete Weise zustande kommen, bevor nicht die moralische Aufgabe vollständig gelöst ist. [§ 446.]

§ 293. Da der vollendete allgemeine Staatenorganismus die vollständige Vollendung der moralischen Gemeinschaft ist, so kann er sich nicht früher verwirklichen, bevor nicht die Vollzahl der in ihrem organischen Zusammensein den Begriff der menschlichen Kreatur vollständig erschöpfenden menschlichen Einzelwesen auf dem Wege der natürlichen Zeugung hervorgebracht ist. Eben deshalb schließt sich aber auch mit der absoluten Vollendung des allgemeinen Staatenorganismus der Prozeß der Erzeugung menschlicher Einzelwesen ab, aber auch überhaupt der Verlauf des ganzen sinnlichen (materiellen) Lebensprozesses des menschlichen Geschlechts. Denn da dieser, als der [mor. näher der] sittliche Prozeß, wesentlich der Vergeistigungsprozeß der menschlichen Einzelwesen ist, so ist mit seiner Vollendung, wie sie in diesem Punkt eingetreten ist, unmittelbar zugleich die vollendete Vergeistigung der nun in der Vollzahl ihrer Individuen vollständig verwirklichten Menschheit gegeben. Auch das letzte noch lebende Geschlecht ist jetzt, als in sich sittlich [mor.] vollendet, vollständig ausgereift zu reiner Geistigkeit, und also dazu geeignet, seiner materiellen Natur entkleidet zu werden (durch Ableben). Der Moment der Vollendung des allgemeinen Staatenorganismus ist mithin unmittelbar zugleich der der Aufhebung seiner sinnlichen Existenz, d. h. eben seiner Existenz als Staat. [§ 447 ff.]

VI. Das vollendete Reich Gottes.

§ 294. Die Vollendung des moralischen Prozesses ist unmittelbar zugleich auch die des in ihm mit eingeschlossenen religiösen, der allgemeine Staatenorganismus mithin zugleich das schlechthin vollendete Reich Gottes, die absolute Theokratie. Eben damit koinzidieren aber dann auch die religiös-sittliche Gemeinschaft und die rein religiöse ihrem Umfange nach schlechthin, und es fällt sonach die rein und lediglich religiöse Gemeinschaft, d. h. die Kirche, schlechthin hinweg. Wird aber der moralische Prozeß der Menschheit als religiöser nicht aus dem Gesichtspunkte des Menschen angesehen, sondern aus dem Gottes, so ist er der Prozeß der Menschwerdung Gottes, und seine Vollendung die Vollendung dieser. Diese jetzt vollendete Menschwerdung Gottes ist aber zugleich die vollendete Einwohnung Gottes in der irdischen Kreatur überhaupt, da ja die

eigne Vergeistigung des Menschen (d. h. der Menschheit) wesentlich unmittelbar zugleich die Vergeistigung der irdischen materiellen Natur überhaupt, auch der äußeren an ihm (dem Menschen) ist, und zwar in ihrer Vollendung die Vergeistigung der gesamten irdischen materiellen Natur. [§ 449 ff.].

VII. Die letzten Dinge.[1])

§ 295. Indem die Menschheit jetzt in allen ihren Individuen vollkommen vergeistigt ist, auch in denen der zuletzt lebenden Generation, so ist eben hiermit unmittelbar zugleich die Scheidung zwischen diesen letzteren und den bereits früher abgelebten menschlichen Einzelwesen vollständig aufgehoben. Die Menschheit ist nun in der Vollzahl ihrer Glieder schlechthin vereinigt, und ebenso bildet sie den Leib oder Tempel, welchem Gott (beides als göttliche Natur und göttliche Persönlichkeit) nunmehr auf schlechthin reelle Weise innewohnt. [§ 451.]

§ 296. Nur die äußere materielle Natur steht jetzt noch unvollendet in der irdischen Welt da, aber auch unvollendbar. Sie hat bei der Entwicklung der Menschheit zu ihrer Vollendung hin ihren Dienst geleistet, und hat hinfort innerhalb der irdischen Weltsphäre keinen Zweck mehr. Sie ist in ihr aus dem Entwicklungsprozeß derselben als Schlacke zurückgeblieben; es erübrigt nur noch, daß sie aus ihr ausgeschieden werde, um ihrer Vollendung keinen Eintrag zu thun. Diese Decomposition der irdischen äußeren materiellen Natur ist das nächste Tagewerk der vollendeten Menschheit.

§ 297. Als nunmehr vollständig von Gott erfüllt, ist die Erde Himmel geworden. Damit sind nun aber auch die Schranken vollständig gefallen, welche sie bisher von den übrigen Sphären der Schöpfung geschieden hielten. Die vollendete Menschheit ist also nun auch mit den bereits früher vollendeten, d. h. den himmlischen Schöpfungskreisen oder mit der (guten) Engelwelt in ungehemmte wechselseitige Kommunikation getreten. Der Entwicklungsprozeß der Menschheit, wie er einerseits durch die Vermittlung der schon vollendeten Geisterwelt von Gott vollzogen worden, ist ebenso andererseits ein Prozeß des organischen Zusammenwachsens jener mit dieser gewesen. [§ 452.]

---

[1]) In der Ethik 2. Aufl. 1867 diese Ueberschrift wegfallend.

§ 298. Mit dieser absoluten Vollendung der irdischen Schöpfung ist die Laufbahn der Menschheit nicht etwa abgeschlossen, sondern diese tritt nur in ein durchaus neues, unabsehbares Stadium ihrer Wirksamkeit im Universum ein. Denn in dem Begriff der göttlichen Schöpfung liegt es wesentlich, daß Gott auf der Basis der vollendeten irdischen Schöpfung einen neuen, höheren Schöpfungskreis hervorbringt unter der Vermittelung des Dienstes der vollendeten Menschheit in ihrer organischen Verbindung mit allen übrigen bereits vollendeten Kreaturordnungen. Und zu dieser neuen Schöpfungsstufe ist auch bereits der bestimmte Ansatzpunkt gegeben in der in dem Vergeistigungsprozeß der irdischen Welt als Schlacke unvergeistigt zurückgebliebenen und wieder in ihre Elemente aufgelösten materiellen äußeren Natur. [§ 457.]

§ 299. Der Zustand des Menschen in dieser seiner absoluten Vollendung ist der Zustand schlechthin in sich vollendeter individueller Lebendigkeit, und zwar einer solchen, die ihre Kausalität schlechthin in sich selbst hat, also das ewige Leben. Es ist ein Zustand, in welchem für den Vollendeten Raum und Zeit schlechthin nicht mehr Schranken sind. Als vollendete Lebendigkeit ist er zugleich vollendete Glückseligkeit und bezw. Seligkeit, gleichwohl aber eine mit dem stetigen Fortschritt des Schöpfungswerks ins Unendliche in stetiger Zunahme begriffene. In aller seiner Lebendigkeit ist er gleichwohl ein Zustand der Ruhe. Näher besteht die Seligkeit der Vollendeten in ihrer vollen Gemeinschaft (des Verstandesbewußtseins und der Willensthätigkeit) einerseits mit Gott, und andererseits mit allen vollendeten persönlichen Geschöpfen, in reiner und heiliger Liebe. Diese Gemeinschaft der vollendeten Seligen untereinander setzt voraus, daß es für sie ein Medium giebt, mittelst dessen sie miteinander kommunizieren können, ein ihrer eigenen geistigen Natur immanentes Element, aber ein solches, das wesentlich dazu qualifiziert ist, sich zu entäußern und anderen mitzuteilen, ohne jedoch damit für den Mitteilenden verloren zu gehen, ein geistiges Licht. Stufenunterschiede giebt es freilich in der Seligkeit, aber ohne Beeinträchtigung der vollen Seligkeit irgend eines Einzelnen, indem jeder dasjenige Maß von Seligkeit, welches er überhaupt aufzunehmen vermag, ganz empfängt, und überdies vermöge der vollendeten Gemeinschaft unter den Seligen Alle ihre individuellen Seligkeiten vollständig miteinander gemein haben. Ungeachtet die Seligkeit für jeden Vollendeten in jedem Moment die volle ist, ist sie nichtsdestoweniger doch auch eine ins Unendliche wachsende, weil, da die Schöpfung ins Unendliche fortschreitet, die ihm eröffnete Sphäre des seligen Lebens ins Unendliche hin in steter Erweiterung begriffen ist. [§ 458 ff.]

Zweite Abteilung.
Das höchste Gut in seiner konkreten Wirklichkeit.

Erster Abschnitt.
Die Sünde.

Erstes Hauptstück.[1]
Der Begriff der Sünde.

§ 300. Da in dem Menschen die Macht der Selbstbestimmung unmittelbar als bloße Macht der Willkür hervorbricht, so steht für ihn die (physische und psychische) Möglichkeit offen, sich im Widerspruch mit der ihm durch seinen Begriff unbedingt vorgezeichneten sittlichen [mor.] Norm, also auch mit seinem eigenen Begriff oder Wesen, auf eine seiner Persönlichkeit widersprechende Weise zu bestimmen, kurz, die Möglichkeit einer abnormen Moralität. Diese Möglichkeit einer abnormen Vollziehung der moralischen Funktion, und mithin auch eines abnormen Produkts derselben, eines abnormen Moralischen, ist die Möglichkeit des Bösen. Da aber diese abnorme Funktion als moralische wesentlich eine durch die eigene Selbstbestimmung des Menschen gesetzte ist, so ist das Böse wesentlich seine eigene That, mithin ein auf seiner Seite verschuldetes und ihm selbst zuzurechnendes, d. h. es ist wesentlich zugleich Sünde, und involviert Gott gegenüber eine Schuld des Menschen, d. h. sie bringt eine Verantwortlichkeit für das sündigende Subjekt mit sich, die geltend gemacht werden muß, was freilich nur unter der Voraussetzung geschehen kann, daß einer vorhanden ist, der dazu die unbedingte Macht und den unbedingten Willen hat, Gott. [§ 459.]

§ 301. Die in dem Begriff des Menschen selbst liegende Norm für seine Selbstbestimmung befaßt zwei Forderungen, vermöge

[1]) Ethik, dritter Band, 1870.

des Doppeltverhältnisses, in welchem in dem menschlichen Einzelwesen die Persönlichkeit einerseits zu seiner materiellen Natur, und andererseits zu seiner Individualität (zu dem Umstande, daß der Mensch als Einzelwesen Mensch ist,) steht.[1]) Nach der ersteren Seite hin ist die sittliche [mor.] Forderung an das menschliche Einzelwesen, daß es seine Persönlichkeit schlechthin nicht bestimmen lasse durch seine materielle Natur, sondern diese schlechthin durch jene bestimme, nach der anderen Seite hin, daß es mit allen übrigen menschlichen Einzelwesen in Liebe absolute Gemeinschaft eingehe. Da aber die Individualität des menschlichen Einzelwesens selbst wieder ihr kausales Prinzip in seiner materiellen Natur hat, deren animalisches Leben an sich selbst ein egoistisch gerichtetes ist, so entspringen beide Forderungen wesentlich aus derselben Wurzel, und sind nur verschiedene Seiten einer und derselben Forderung, der nämlich, daß im Menschen die Persönlichkeit schlechthin nicht durch die materielle Natur sich bestimmen lasse, sondern diese schlechthin bestimme. Dieser in der moralischen Norm liegenden Duplizität der Seiten entsprechend giebt es nun auch eine doppelte Form der moralischen abnormen Selbstbestimmung oder der Sünde. Es liegt innerhalb der Möglichkeit einerseits, daß das menschliche Einzelwesen seine Persönlichkeit durch seine materielle Natur bestimmen lasse, und andererseits, daß dasselbe sich in seiner Individualität gegen die Gemeinschaft mit den übrigen menschlichen Einzelwesen abschließe. Jenes ist die sinnliche, dieses die selbstsüchtige Sünde. Aus dem eben angegebenen Grunde sind aber beide Formen der Sünde nur verschiedene Seiten an einer und derselben moralischen Abnormität,[2]) nur verschiedene Erscheinungsweisen eines und desselben Hergangs, und deshalb auch von einander unzertrennlich. Unter beiden Formen ist das eine überall sich gleiche Wesen der Sünde gleichmäßig das sich (kraft eigener Selbst-

[1]) Doppelte Forderung an den Menschen, sofern er a) Mensch und b) Mensch als Einzelwesen (nicht der Mensch), ein Mensch unter vielen, ist. An das menschliche Individuum in seinem Verhalten a) zu sich selbst und b) zu den anderen menschlichen Einzelwesen.

[2]) Das sinnliche animalische Leben ist als solches selbstsüchtig. Die Animalität des Menschen ist die Wurzel beider, seiner sinnlichen und seiner selbstsüchtigen Abirrung. Das menschliche Einzelwesen ist als animalisches an sich selbstsüchtig, aber nur, sofern seine Animalität die sinnliche, die materielle, ist. Als geistiges braucht das animalische Individuum nicht mehr der Anstrengung, um die absolute Zentralität in sich herzustellen und festzuhalten, sie ist in ihm schon schlechthin fixiert.

bestimmung) Bestimmenlassen der Persönlichkeit durch die materielle Natur. Sofern dieses Grundwesen der Sünde in der sinnlichen Sünde unmittelbar hervortritt, während in der selbstsüchtigen Sünde das materielle Prinzip sich unter der Hülle der Selbstheit verbirgt, ist allerdings, ungeachtet der wesentlichen Koordination beider Formen, doch die sinnliche Sünde als die eigentliche Grundform der Sünde zu betrachten.[1]) [§§ 460 ff., 467.]

§ 302. Die sinnliche Sünde ist die Bethätigung der Autonomie des materiellen Lebens im Menschen. Diese widerspricht aber dem Begriff des Menschen direkt, insofern die persönliche Bestimmtheit dieses letzteren wesentlich gerade auf einer (durch die immer höher gesteigerte Organisation erzielten) spezifischen Abschwächung des materiellen Lebens in ihm bis zu dem Grade hin, daß die autonomische Wirksamkeit desselben eingeschläfert ist, beruht. Die Bethätigung der Autonomie des sinnlichen Lebens im Menschen ist sonach wesentlich eine relative Wiederaufhebung, näher eine Alteration und Abschwächung seiner Persönlichkeit selbst, eine Beschädigung der spezifisch persönlichen Bestimmtheit seiner Seele, also einerseits eine Verdunkelung und Ermattung seines Verstandesbewußtseins (durch die unverhältnismäßig gewordene Gewalt der sinnlichen Empfindung), und andererseits eine Depression und Erschlaffung seiner Willensselbstthätigkeit (durch die unverhältnismäßig gewordene Gewalt des sinnlichen Triebes), und mithin auch eine Störung der Koinzidenz beider, im Zusammenhange damit aber zugleich eine Beeinträchtigung der Selbständigkeit seiner Persönlichkeit ihrem materiellen Naturorganismus gegenüber, und ihrer Macht der Selbstbestimmung. [§ 461.]

§ 303. Die selbstsüchtige Sünde ist die Negation der menschlichen Gemeinschaft von seiten des menschlichen Einzelwesens, sofern dieses in seinem Verhältnis zu den übrigen Individuen seines Geschlechts diese verneint, und lediglich sich selbst, also seine Person, wie sie

[1]) Das materielle Leben ist an sich selbst selbstsüchtig, im höchsten Grade in seiner Kulmination als animalisches. Eine von der sinnlichen Kausalität der Animalität unabhängige Genesis der Selbstsucht ist unbegreiflich, also auch eine unmittelbar religiös motivierte. Die Sinnlichkeit des Tieres ist ebensowohl eine selbstsüchtige, wie die des Menschen. Niemand wird aber beim Tiere seine Sinnlichkeit aus seiner Selbstsucht ableiten! (Damit nur überhaupt erst ein Ich zustande komme in dem Geschöpf, muß die Selbstsucht angelegt werden in demselben. Das Zustandekommen des Ichs ist dann selbst wieder die Ermöglichung der Aufhebung jener Selbstsucht.)

seine individuelle ist, affirmiert, so nämlich, daß es diese bei allem seinem Handeln zum bestimmenden Prinzip macht, und alle übrigen menschlichen Einzelwesen nur als Mittel für den partikulären Zweck derselben behandelt, also freilich zum Behuf der Befriedigung seiner eigenen Bedürfnisse auch Gemeinschaft mit ihnen eingeht, aber auch nur dazu. Da das Leben der materiellen menschlichen Natur an sich selbst ein egoistisch gerichtetes ist, so kann in dem menschlichen Einzelwesen die selbstsüchtige Abnormität nur dadurch verhütet werden, daß seine Persönlichkeit die Autonomie seines materiellen Lebens nicht aufkommen läßt, d. h. nur dadurch, daß es sich von der sinnlichen Sünde frei erhält. Bricht diese in ihm hervor, so ist naturnotwendig damit unmittelbar zugleich auch die Selbstsucht zum Ausbruch gekommen.[1]) [§ 462.]

§ 304. Bei der Sünde, und zwar unter beiden Formen, der sinnlichen und der selbstsüchtigen, findet eine wesentliche Abstufung statt, je nachdem die an sich moralisch abnorme Selbstbestimmung entweder ohne das Bewußtsein um ihre moralische Abnormität, oder mit diesem bestimmten Bewußtsein vollzogen wird. Erst in diesem zweiten Falle ist der seiner Materie nach sündige Akt auch seiner Form nach ein solcher, und das Böse ein wirklich moralisch gesetztes, während es im ersteren Falle ein bloß natürliches ist.[2]) Es treten also zwei wesentlich verschiedene Potenzen der Sünde und des Bösen auseinander, die bloß natürliche, und die eigentlich moralische oder die geistige. Weil indes auch die bloß natürliche Sünde schon naturnotwendig eine Beschädigung der Persönlichkeit mit sich bringt, so hat sie die eigentlich moralische Sünde zu ihrer naturnotwendigen Folge, allein eben deshalb auch nur als eine bloß relative. [§ 462 ff.]

§ 305. Vermöge der im Begriff des Moralischen liegenden Duplizität der Seiten, des Sittlichen und des Religiösen, ist die moralische Abnormität nicht bloß sittliche, sondern wesentlich und unmittelbar zugleich auch religiöse, die Sünde wesentlich auch Sünde gegen Gott, beides als sinnliche und als selbstsüchtige. Auch die

[1]) Mit der sinnlichen Sünde ist die selbstthätige notwendig zugleich gegeben; auch die selbstsüchtige Sünde ist die Bethätigung der Autonomie des sinnlichen Lebens.

[2]) Auf der ersten Stufe ist die Abnormität allerdings schon eine moralische, insofern in ihr eine Setzung durch eigene Selbstbestimmung stattfand, aber was hier durch eigene Selbstbestimmung gesetzt wurde, wurde nicht als moralische Abnormität gesetzt.

religiöse Sünde unterscheidet sich in die eben bezeichneten beiden Potenzen, die bloß natürliche und die geistige. Auf jener ist sie die bloße Entfremdung von Gott, auf dieser feindselige Opposition wider Gott. [§ 466.]

§ 306. Bei der Abnormität des Verlaufs des moralischen Interesses muß sich auch das Ergebnis desselben wesentlich modifizieren. Zunächst, da durch die Sünde die menschliche Persönlichkeit in sich selbst alteriert wird, so kann bei der moralischen Abnormität in dem menschlichen Individuum die Entwicklung seiner Persönlichkeit, und mithin überhaupt seine moralische Entwicklung, sich nicht so vollständig vollenden und so schlechthin zum Abschluß kommen. Sodann kann bei ihr das Produkt des moralischen Prozesses als des sittlichen in dem menschlichen Individuum nur abnorm bestimmter, d. h. böser Geist sein. Aber auch nicht einmal wirklicher böser Geist, sondern nur eine größere oder geringere, Annäherung an denselben, nur ein böses geistartiges (geistähnliches) Sein, weil ja die menschliche Persönlichkeit, nachdem sie durch die Sünde in sich selbst alteriert ist, der Aufgabe der wirklichen Zueignung der materiellen Natur an sich nicht mehr vollständig gewachsen ist. Somit kommt dann näher bei abnormer moralischer Entwicklung im Menschen auch kein wirklicher geistiger Naturorganismus oder beseelter Leib seiner Persönlichkeit zu stande. Das Produkt, welches der sittliche [mor.] Lebensprozeß als abnormer in ihr absetzt, ist einerseits kein irdischer Geist, und andererseits kein wirklicher Naturorganismus, d. h. keine wirklich einheitlich in sich gegliederte Totalität von (geistartigen) Naturelementen, sondern nur ein mehr oder minder chaotisches Aggregat von solchen Elementen. Demnach ist bei abnormer moralischer Entwicklung des Menschen auch nicht mehr eine wirkliche, d. h. absolute Unvergänglichkeit das Ergebnis seines Lebensprozesses, sondern nur eine relative oder annäherungsweise, und das Ableben seines materiellen Naturorganismus ist für ihn zugleich das Entblößtwerden seiner Persönlichkeit von einem ihr eignenden wirklichen Naturorganismus, d. h. Tod. Mit seiner nur geistartigen und in ihrer Organisation durchaus unvollendeten inneren Natur ist er unfähig für eine wirklich geistige Weise der Existenz. Beide Welten sind ihm jetzt unzugänglich, die grob materielle und die rein geistige; er ist nur eines zwischen beiden mitten inne liegenden, gleichsam embryonischen Existenzzustandes fähig, eines nur schattenhaften Daseins, welchem

das wirkliche Leben genau in demselben Maße abgeht, in welchem seiner feinsinnlichen Natur die wirkliche Organisation mangelt. So sinkt er wieder zurück in die elementarischen Regionen der irdischen Schöpfung, in das Totenreich. Hier mag es ihm gelingen, sich aus den feinsinnlichen Naturelementen, die er mit herübergebracht, an die Stelle seines früheren grobmateriellen beseelten Leibes einen neuen Naturorganismus höherer, nämlich feinsinnlicher, Qualität zu erbauen.[1]) Da aber diese Naturelemente böse sind, so kann er dies nur vermöge einer immer vollständigeren Systematisierung des Bösen in sich. Wodurch dann in ihm auch seine moralische Entwicklung überhaupt, und insbesondere auch die Entwicklung seiner Persönlichkeit in ihrer Individualität zu einem wirklichen und festen, wiewohl an sich unrichtigen und nicht erschöpfenden Abschluß kommt, womit zugleich die Möglichkeit einer Umkehr aus der Sünde für ihn schlechthin wegfällt. So kann das menschliche Einzelwesen, dämonisiert, wieder zum Leben und zu neuer kosmischen Wirksamkeit gelangen, nämlich innerhalb des bestimmten kosmischen Kreises, für den seinem nur geistartigen (feinsinnlichen) Naturorganismus die Bedingungen, um darin zu existieren, eignen. Als ein nur materielles hat aber dieses neue dämonische Leben in sich keinen schlechthin bleibenden Bestand, sondern muß letztlich, wenn auch noch so spät, wieder vollständig in sich erlöschen. Endlich ist auch noch die Störung des Verhältnisses des Menschen zur äußeren materiellen Natur, nämlich der spezifischen Angemessenheit dieser für seinen Lebenszweck, kurz das Übel die unmittelbare Folge der moralischen Abnormität. Denn jenes Verhältnis ist auf Seiten des Menschen wesentlich dadurch bedingt, daß er eben wahrhaft Mensch, d. h. die persönliche irdische Kreatur ist. [468 ff.]

§ 307. Mit der Sünde und der durch sie kausierten Alteration der Frömmigkeit ist unmittelbar zugleich eine Trennung des Menschen von Gott gesetzt, wiewohl nur eine relative, nämlich genau dem Maß der Sünde des Menschen entsprechend, und infolge davon auch eine relative Scheidung zwischen der Frömmigkeit und der Sittlichkeit. [§ 466.]

§ 308. Für Gott kann das Böse nur Objekt absoluter Negation sein, und seine Wirksamkeit in Beziehung auf dasselbe

[1]) Die Tendenz darauf liegt notwendig in jedem, vermöge des natürlichen Lebenstriebes.

kann nur eine absolute Reaktion gegen dasselbe zu seiner vollständigen Aufhebung sein, welche als göttliche, also absolute, eine schlechthin wirksame sein muß. Dies ist die strafende Wirksamkeit Gottes. In diesem Begriff der göttlichen Strafe liegen zwei wesentlich auseinandertretende Momente. 1) Zunächst ist sie peinliche Vergeltung. Gott wendet das im Gefolge der Sünde gehende Übel gegen den Sünder selbst, um die Sünde in ihm aufzuheben, er vergilt die Sünde mit Übel, indem er über den Sünder das seiner Sünde entsprechende Maß von Übel verhängt (in natürlicher oder positiver Weise). Wiewohl diese peinliche Vergeltung den Sünder persönlich trifft, so ist sie doch nicht gegen seine Person gerichtet, sondern gegen die Sünde in ihm, um sie aufzuheben dadurch, daß sie jenen veranlaßt, sich von dieser zu scheiden. Geht der Sünder auf diese Absicht der peinlichen Vergeltung ein, so wird sie für ihn zur bloßen Züchtigung. 2) Allein der Sünder kann sich gegen die peinliche Vergeltung Gottes verhärten. Hiermit giebt er jedoch der göttlichen Strafe nur eine veränderte Richtung. Diese kann nun nicht eher ruhen, bis die Sünde thatsächlich aufgehoben ist. Läßt der Sünder sich beharrlich nicht scheiden von der Sünde, so richtet sie sich gegen ihn selbst, der sich mit der Sünde identifiziert hat, und vollzieht das göttliche Gericht über die Sünde an ihm selbst durch die Aufhebung seines eignen Seins, durch den Tod im eigentlichsten Sinne des Worts, wie ja auch schon an sich die Vernichtung des Sünders das folgerichtige Endergebnis der Sünde ist. (Dieser Tod ist die Summe aller Übel). [§ 474 ff.]

§ 309. Hiernach modifiziert sich durch die moralische Abnormität auch das Hineinwirken Gottes in die Persönlichkeit des Menschen. Soweit der Mensch sündig ist, kann das Hineinwirken Gottes in ihn kein sich mit ihm und ihn mit sich einigendes sein, sondern nur ein ihn von sich abstoßendes (ὀργὴ τοῦ θεοῦ) und die Sünde in ihm schlechthin negierendes und schlechthin gegen sie reagierendes. Im Einzelnen stellt sich das Verhältnis folgendermaßen: 1) Gott wirkt hinein in das individuell bestimmte Verstandesbewußtsein des sündigen Menschen, in seine Empfindung, aber als die Sünde an ihm abstoßend, und so empfindet der Mensch zwar Gott mit seinem Gefühle, aber er empfindet ihn als den ihn, den Sünder als unheilig abstoßenden. Das religiöse Gefühl modifiziert sich so zur religiösen Unlust, zum Schuldgefühl. 2) Gott wirkt hinein in

das universell bestimmte Verstandesbewußtsein des sündigen Menschen, in seinen Sinn, respektiv Verstandessinn, aber als die Sünde an ihm abstoßend, und so nimmt der Mensch mit seinem Sinn zwar Gott gewahr, aber er nimmt ihn wahr als den ihn, den Sünder, als unheilig abstoßenden. Der religiöse Sinn modifiziert sich speziell zur Furcht, Scheu vor Gott. 3) Gott wirkt hinein in die individuell bestimmte Willensthätigkeit des sündigen Menschen, in seinen Trieb, aber als gegen seine Sünde reagierend. Gott treibt den sündigen Menschen, aber zur Negation der Sünde in sich, d. h. zur Reue. Der religiöse Trieb im Gewissen modifiziert sich so zur religiösen Aversion, zum Triebe zur Reue, zum Gewissensschmerz, kurz zum bösen Gewissen. 4) Gott wirkt hinein in die universell bestimmte Selbstthätigkeit des sündigen Menschen, in seine Kraft, respektive Willenskraft, aber als gegen seine Sünde reagierend, also in negativer Weise, d. h. er hemmt und lähmt sie, sofern sie auf die Sünde gerichtet ist, er läßt den sündigen Menschen seine Ohnmacht in seiner Abwehr von Gott und ihm gegenüber erfahren. So modifiziert sich die religiöse Kraft, die göttliche Mitthätigkeit zur Gottverlassenheit. Als Sünder ist also der Mensch Objekt des göttlichen Zorns, welcher die notwendige Reaktion Gottes ist gegen die seiner Gemeinschaft mit dem Menschen auf seiten dieses in seiner Sünde entgegentretende Unempfänglichkeit, d. h. gegen die Unheiligkeit des Sünders. Unmittelbar zugleich ist er aber auch Objekt des göttlichen Erbarmens. Die göttliche Heiligkeit weist den Sünder zurück, die göttliche Gerechtigkeit straft ihn. Vermöge der Heiligkeit Gottes zieht die Sünde für den Sünder Schuld nach sich, vermöge der Gerechtigkeit Gottes Strafe. Die Heiligkeit Gottes erweist sich im Sünder in seinem Schuldgefühl und in seiner Furcht vor Gott, die Gerechtigkeit Gottes in seinem bösen Gewissen und in seiner Gottverlassenheit. [§ 475 ff.]

§ 310. Sofern die Welt eine sündige ist, wird, vermöge der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, durch seine Weltregierung das kreatürliche Böse und Übel, welches in dem göttlichen Weltplan einerseits, dem Begriff der Schöpfung zufolge, unvermeidlich ausdrücklich gesetzt ist, andererseits aber, dies dem Begriffe Gottes des Schöpfers zufolge, ebenso notwendig ausdrücklich als ein schlechthin aufzuhebendes, auf schlechthin wirksame Weise stetig in der Kreatur einerseits aus dem Zustande der Latenz herausgesetzt, andererseits

aber eben durch dieses Gesetztwerden unmittelbar zugleich aufgehoben. [§ 479.]

Zweites Hauptstück.

Die Entstehung der Sünde.

§ 311. Die sittliche [mor.] Entwickelung des natürlichen menschlichen Geschlechts kann von vornherein nicht die normale sein. Denn die absolute Bedingung der Normalität der sittlichen [mor.] Entwickelung des menschlichen Einzelwesens, eine normale oder richtige Erziehung zu seiner natürlichen Reife, ist für die ersten Menschen augenscheinlich nicht vorhanden, auch nicht als Erziehung durch Gott.[1]) Weil ihnen notwendig nicht nur die richtige, sondern überhaupt jede Erziehung abgeht, können sie sich nicht anders entwickeln, als so, daß die in ihnen von vornherein übermächtige materielle Natur, beides in ihrer sinnlichen und in ihrer selbstsüchtigen Richtung, zur Autonomie gelangt, und ihre Persönlichkeit überwuchernd, sie, auch sofern sie bereits wirklich entwickelt ist, bestimmt. Die ersten Menschen können sonach ihre natürliche Reife nicht anders erreichen, als im Zustande einer bereits abnorm gewordenen sittlichen [mor.] Entwickelung, und sind so unvermeidlich schon in demjenigen Punkte, in welchem sie, selbständig geworden, ihre eigentliche, moralische Laufbahn anzutreten haben, unfähig, ihre sittliche [mor.] Aufgabe in normaler Weise zu vollziehen. Denn die volle Macht moralischer Selbstbestimmung, die sie eben in diesem Zeitpunkte überkommen sollten, kann in demselben für sie nicht eintreten, weil ihre Persönlichkeit schon von Anfang an in widerrechtlicher Weise in die Abhängigkeit von ihrer materiellen Natur geraten ist. [§ 480.]

§ 312. Allerdings bricht in den ersten Menschen die Sünde, und zwar in der sinnlichen und in der selbstsüchtigen Form, unmittelbar nur erst auf ihrer ersten Potenz oder als bloß natürliche

[1]) Die Erziehung setzt einen schon vorhandenen Zusammenhang des Zöglings mit dem Erzieher, eine schon vorhandene Gemeinschaft jenes mit diesem voraus. Und zwar als auf unmittelbare, d. h. auf sinnliche Weise gegeben. Ein sinnliches Gemeinschaftsverhältnis des Menschen mit Gott giebt es aber schlechterdings nicht, sondern nur ein moralisch vermitteltes. Die Vollziehung seiner Gemeinschaft mit Gott kann für den Menschen eben erst durch seine Erziehung ermöglicht werden. Auf rein sinnlichem Wege (durch ein Theophanie) kann der Mensch nimmermehr Gott kennen lernen, nämlich wirklich als Gott.

Sünde hervor, allein da eben diese unmittelbar eine Alteration ihrer Persönlichkeit mit sich bringt, also die Unmöglichkeit einer vollen und unbedingten Selbstbestimmung, folglich auch einer unbedingten Negation der nunmehr als solche erkannten Sünde, so muß diese naturnotwendig sich in ihnen sofort auch zu ihrer zweiten Potenz, zur geistigen Sünde steigern. Doch kann es aus eben demselben Grunde in ihnen auch nicht zur absoluten Sünde und zu totaler Sündigkeit kommen. Denn glücklicherweise macht dieselbe Ohnmacht ihrer Selbstbestimmung, die es ihnen psychologisch unmöglich macht, sich unbedingt wider das materielle Prinzip zu bestimmen, ihnen ebenso auch die unbedingte Selbstbestimmung für dasselbe unmöglich. Die Sünde hat zu ihrer naturnotwendigen Folge den sündigen Hang (den Hang zur Sünde). [§ 481.]

§ 313. Wenn so der erste Mensch infolge der von vornherein in ihm vorhandenen Übermacht der materiellen Natur über die Persönlichkeit schon mit einem Hang zur Sünde ins Leben eintritt, und seine moralische Entwickelung deshalb nicht anders anheben kann, als in abnormer Weise, mit der Verwickelung in die Sünde, so kann nun diese auch in ihrem weiteren Fortgange nicht anders verlaufen, als wieder in abnormer Weise, eben wegen des sündigen Hanges, der sich ohnehin durch seine Bethätigung naturnotwendig noch mehr verstärkt. Da jedoch in dem ersten Menschen der sündige Hang kein absoluter ist, und seine Sündigkeit keine totale, und diesen mithin allemal noch irgend ein Maß von Macht der Selbstbestimmung oder von Macht des persönlichen oder des guten Prinzips zur Seite geht, so findet in ihm fortwährend in irgend einem Maße die Möglichkeit des Widerstandes gegen den Hang zur Sünde und der Verneinung dieser letzteren statt, und jedes Minus dieses Widerstandes und dieser Verneinung unter dem jedesmal an sich möglichen bestimmten Maß derselben kommt als seine eigne Verschuldung auf seine Rechnung. [§ 482.]

Drittes Hauptstück.

Das natürliche Sündenverderben.

§ 314. Der ursprüngliche sündige Hang muß sich naturnotwendig in den späteren Generationen noch mehr verstärken, da

die nachgeborenen menschlichen Individuen ihre Entstehung mittelst des Aktes der geschlechtlichen Zeugung empfangen, in welchem die materielle menschliche Natur entschieden autonomisch wirksam ist (die eigentlich so zu nennende Erbsünde). Dieser sündige Hang begründet jedoch, da er kein absoluter ist, für den natürlichen Menschen nicht mehr, als die Notwendigkeit eines kontinuierlichen Kampfes wider denselben, und zugleich die Unmöglichkeit, diesen Kampf zum wirklichen Siege des guten Prinzips hinauszuführen. Der wirkliche Sieg des bösen Hanges kann in jedem einzelnen Falle nur dadurch erfolgen, daß sich mit demselben ein Akt der eigenen Selbstbestimmung des Menschen verbindet, durch welchen er selbst das gute Prinzip in ihm seine demselben keineswegs schon vollständig entwundenen Waffen strecken läßt. Freilich bleibt dem Menschen, wenn er es überhaupt zu einem wirklichen Handeln bringen will, nichts übrig, als sich dem sündigen Hange, den er nicht überwinden kann, momentan überwunden zu geben. Will er überhaupt wirklich handeln, so muß er sich allerdings zu einem irgendwie sittlich [mor.] abnormen Handeln entschließen, nur darauf soll dabei sein Absehen gerichtet sein, daß sein Handeln ein möglichst wenig abnormes sei. Für das Maß der Abnormität seines Handelns und seiner Sittlichkeit [Mor.] im allgemeinen ist also auch bei dem sündigen Hange der Mensch selbst verantwortlich, für die Abnormität derselben überhaupt ist er es nicht. [§ 484.]

§ 315. Die mit dem angeborenen Hange zur Sünde gegebene natürliche [mor.] sittliche Depravation ist einerseits die sinnliche, und andererseits die selbstsüchtige. beide aber sind immer miteinander gegeben, nur unter dem Übergewichte der einen von beiden. Diese sittliche [mor.] Depravation ist sodann wesentlich auch eine Depravation der Frömmigkeit. Mit dem sittlichen [mor.] Verderben ist ein relatives Auseinanderfallen der Sittlichkeit und der Frömmigkeit gegeben, und folglich auch der sittlichen Gemeinschaft und der rein religiösen, nicht bloß ihrer Richtung, sondern auch ihrem Umfange nach. [§ 486.]

§ 316. Vermöge ihrer sündigen Depravation steht die natürliche Menschheit in einem Verhältnis der Berührung mit dem bösen Geisterreich. Durch die natürliche sündige Depravation ist die sittliche [mor.] Entwickelung der Menschheit oder die Entwickelung der Sittlichkeit [Mor.] (sensu medio) keineswegs aufgehoben. Vielmehr entwickelt sich in ihr, der natürlichen Verderbnis ungeachtet, die Persönlichkeit je länger desto weiter, sowohl in dem menschlichen Einzelwesen, als

auch in der Gesamtheit des Geschlechts oder als Gemeingeist. Aber diese Entwickelung der Persönlichkeit ist unmittelbar zugleich eine immermehr zunehmende Steigerung der Sünde in der Menschheit, wiederum beides in ihren einzelnen Gliedern und in ihrer Totalität. In demselben Maße nämlich, in welchem die Persönlichkeit des Individuums sich entwickelt, wird die Sünde in ihm mehr und mehr sein eigen und ihm zuzurechnende, und eben damit zugleich aus der bloß natürlichen die geistige. Denn in demselben Maße, in welchem in ihm wirklich schon die Macht der Selbstbestimmung annäherungsweise zu stande gekommen ist, ist seine Sünde das Werk seiner eigenen Selbstbestimmung. Je länger die Menschheit sich entwickelt, und je weiter die menschliche Gemeinschaft sich verbreitet, desto mehr kommt allerdings in ihr ein sittlicher Gemeingeist zu stande, aber dieser wird auch selbst, je länger, desto vollständiger, von dem immer tiefer in sich entwickelten sündigen Prinzip infiziert, und begründet so nur eine sich immer höher steigernde geschichtliche Macht des Bösen. Die Entwickelung der natürlichen Menschheit (rein als solche) ist mithin einerseits eine immer vollständigere Entwickelung der menschlichen Persönlichkeit, und andererseits (im engsten Zusammenhange damit) eine immer höhere Steigerung der menschlichen Sünde. Die Menschheit (sofern nämlich von ihrem Totalzustande die Rede ist) wird allerdings, je länger, desto sittlicher (sensu medio) [mor.], aber ihre Sittlichkeit [Mor.] wird damit nur eine immer bösere. [§§ 503, 504.]

§ 317. Ebenso hat auch die Frömmigkeit, der natürlichen sündigen Depravation ungeachtet, ihre Entwickelung. Aber natürlich nur als falsche Frömmigkeit, näher als Aberglauben und Theurgie. Da die Verfälschung der Frömmigkeit wesentlich in der autonomischen Wirksamkeit der materiellen Natur und dem bestimmten Einfluß derselben auf die Persönlichkeit im Menschen ihr Prinzip hat, so ist ihr allgemeiner und wesentlicher Grundcharakter das Verfälschtsein der Gottesidee durch die Idee der materiellen Natur, so daß jene nur in Vermischung mit dieser für das Selbstbewußtsein gegeben ist, kurz Naturvergötterung. Die beiden allgemeinsten wesentlichen Modifikationen dieser sind der Polytheismus und der Pantheismus, die Grundformen des Heidentums. Sofern sich für die natürliche Frömmigkeit die Sittlichkeit [Mor.] bestimmt geltend macht, und infolge hiervon für das religiöse Bewußtsein an seinen Objekten die nicht ausdrücklich sittlich [mor.] bestimmten Unterschiede gegen die sittlichen [mor]. zurück-

treten, welche sich mit Klarheit zu dem einen allgemeinen sittlichen Gegensatz des Guten und des Bösen konstituieren, schlägt der Polytheismus in den Dualismus um, das sittlich bestimmte Heidentum. [§505.]

§ 318. Auch bei der sittlichen [mor.] Abnormität geht die sittliche Gemeinschaft in ihrer Entwickelung von der Familie und ihrer Ausbreitung in den Stamm aus. So lange nun der patriarchalische Zustand besteht, wird die Gemeinschaft durch ein sinnliches Naturband zusammengehalten, so wie sich aber der Stamm in die Völker auflöst, und damit auch der patriarchalische Familienzusammenhang, lassen auch alle bisherigen Gemeinschaftsbande nach, und ein eigentlich sittliches Bindemittel ist noch nicht an ihre Stelle getreten. Das Volk findet sich zunächst als ein bloß räumlich verbundenes Aggregat von Individuen, als eine bloße Herde. Die Einzelnen stehen sich in ihm in ihrer reinen Partikularität schroff gegenüber. Allein eben diese ihre Partikularität, welche zunächst die Einzelnen von einander trennt, verknüpft sie doch zugleich unmittelbar wieder. Denn mit ihr ist zugleich einerseits für jeden Einzelnen das Bedürfnis gegeben, sich gegen die partikularische Selbstsucht der Anderen zu sichern, eben im Interesse seiner eigenen selbstsüchtigen Partikularität, und andererseits eine ausgesprochene Unselbständigkeit der Einzelnen gesetzt. Je weiter die Bearbeitung der äußeren materiellen Natur vorschreitet, desto höher wächst ja die Summe der menschlichen Bedürfnisse an, und desto mehr partikularisieren sich dieselben ins Unendliche. So sind denn die Einzelnen immer weniger im stande, ihre Bedürfnisse jeder für sich selbst vollständig zu befriedigen. Sie empfinden also die Auflösung der Gemeinschaft und die sie verursachende partikularistische Tendenz selbst als ein Übel, und darum arbeiten sie selbst ihr entgegen, und suchen mittelst des partikularistischen Prinzips selbst eine neue Gemeinschaft zu stiften. Indem ihre Partikularität sie unmittelbar aneinander zieht vermöge des gegenseitigen Bedürfnisses, kommt unter ihnen eine Teilung der Arbeit mittelst des gegenseitigen Austausches ihrer Produkte, der Sachen, zustande, also ein gegenseitiger Verkehr. Indem aber in diesem die partikulären Interessen der Einzelnen durchweg in Konflikt geraten, liegt es in dem partikulären Interesse jedes Einzelnen, daß diesem Konflikt gesteuert werde, was der Natur der Sache zufolge nur durch die Errichtung eines Rechtsverhältnisses geschehen kann. Diese auf das Recht gegründete Gemeinschaft der Sachen und des Eigen-

besitzes mittelst des Tauschverkehrs, die so zu stande kommt, ist die bürgerliche Gesellschaft. Sie beruht in der That auf einem Gesellschaftsvertrage, und ist ein Werk der bloßen Not. In ihr wollen die Einzelnen die Gemeinschaft oder das Ganze lediglich um ihrer (der Einzelnen) selbst willen, und setzen sich somit der Gemeinschaft oder dem Ganzen positiv entgegen. In ihr rein als solcher sind die einzelnen Mitglieder Privatpersonen, und ihr Zweck ist einzig und allein ihr individueller als solcher, d. h. ihr partikulärer Zweck. Sie sind daher auch alle einander schlechterdings gleich. Die (bloße) bürgerliche Gesellschaft hat wesentlich die abstrakte Gleichheit der Rechte aller Einzelnen zu ihrem Grundgesetz. Denn eben auf die gegenseitige Stipulation hin treten sie ja zu ihr zusammen, sich gegenseitig gleiches Recht zu gewähren. An sich betrachtet ist sie nichts anderes, als die bestimmt organisierte Gemeinschaft des universellen Bildens oder das bürgerliche Leben, aber ausdrücklich als nicht im Staat gedacht. [§ 506 ff.]

§ 319. Indem die bürgerliche Gesellschaft sich konstituiert, geht sie jedoch unmittelbar zugleich über sich selbst hinaus, über ihr eigentümliches Prinzip und über ihre eigentümlichen Grenzen. Gleich von vornherein muß sie ihr Grundgesetz, die abstrakte Gleichheit der Rechte aller, wieder verleugnen. Denn ungeachtet in ihr ein an sich über den Einzelnen als solchem stehendes Allgemeines noch gar nicht anerkannt ist, so haben sich doch die Einzelnen zu einem Ganzen zusammengethan in der Absicht, damit dieses jedem Einzelnen gegenüber das Recht jedes anderen wirksam vertrete und durchsetze. Dieses Ganze kann aber doch einzelnen gegenüber keine Macht sein, wenn es nicht bestimmte, von allen als solche anerkannte Organe hat. Die bürgerliche Gesellschaft bedarf also der Gesellschaftsbeamten, mit ihnen aber ist schon ein bestimmtes Analogon des Verhältnisses zwischen Obrigkeit und Unterthanen gegeben, dessen Begriff wesentlich der der absoluten Bevorrechtung des Allgemeinen, des Zwecks der Gemeinschaft selbst dem Einzelnen rein als solchen oder dem partikulären Zweck desselben gegenüber ist. Und ebenso überschreitet sie auch notgedrungen ihren eigentümlichen Bereich, das Gebiet des universellen Bildens, denn die Gemeinschaft dieses letzteren läßt sich nicht ohne irgend ein Maß von Gemeinschaft des universellen Erkennens und weiterhin auch von Gemeinschaft der individuellen Funktionen zur Ausführung bringen. Überhaupt, je mehr sich in

der bürgerlichen Gesellschaft auf Veranlassung der in ihr zu stande gekommenen sittlichen Verhältnisse die Persönlichkeit der Einzelnen entfaltet, desto mehr stellt sich in ihr das Bedürfnis der Gemeinschaft nach allen besonderen Seiten derselben heraus. Anfänglich nun bestehen diese anderweiten Gemeinschaften mehr nur neben der bürgerlichen Gesellschaft, sich teils an das Familienleben, teils an einzelne hervorragende Individuen anknüpfend. Allmählich aber wird die bürgerliche Gesellschaft der Bedeutsamkeit derselben für ihr eigenes Interesse gewahr, und nun nimmt sie dieselben, ihre Leitung an sich ziehend, mehr oder minder bestimmt in ihren eigenen Organismus auf als besondere Kreise. Somit hat sie selbst ihr Gebiet zum Gesamtumfange der sittlichen Gemeinschaft überhaupt erweitert, und in sich ein System von organischen Funktionen angelegt, welche stetig zur Aufhebung ihres eigenen spezifischen Prinzips, der Partikularität, mittelst der Entwickelung seines Gegensatzes, der Macht der universellen Humanität, in ihren Mitgliedern zusammenwirken. [§ 509.]

§ 320. So gelangt in der bürgerlichen Gesellschaft im Verlauf ihrer eigenen Entwickelung die menschliche Persönlichkeit allmählich zum Bewußtsein um sich selbst, und damit zugleich um den sittlichen Zweck, und zwar um ihn als dem Zweck der sittlichen Gemeinschaft. Es stellt sich ihr immer bestimmter die Aufgabe einer sittlichen Gemeinschaft eben zum Behuf der Realisierung des sittlichen Zweckes, und sie gestaltet ihre eigenen Verhältnisse je länger desto mehr aus dem Gesichtspunkte dieser Aufgabe, d. h. sie geht je länger desto mehr in den wirklichen Staat über. Aber eben auch nur ganz allmählich entwickelt sich dieser aus der bloßen bürgerlichen Gesellschaft, als aus seinem Mutterschoß, heraus. Von vornherein tritt er daher ganz überwiegend nur erst als die einzelne Sphäre der Gemeinschaft des universellen Bildens hervor, und die übrigen Sphären der sittlichen Gemeinschaft erscheinen noch in relativer Geschiedenheit von ihm. Je weiter er aber in seiner Entwickelung fortschreitet, desto vollständiger wachsen alle besonderen sittlichen Sphären zu organischer Einheit zusammen. Eine mehr als bloß annäherungsweise Realisierung des Staates ist jedoch bei abnormer sittlicher Entwickelung überhaupt nicht möglich, da bei ihr eine richtige und sich in sich selbst vollendende Entwickelung der menschlichen Persönlichkeit ausgeschlossen ist, und mithin auch die reine und vollendete Auffassung der Idee des

Staates, und noch vielmehr die richtige und vollendete Ausführung dieser. [§ 510.]

§ 321. Die universelle Humanität, wie sie in dem einzelnen Volke mit der Entstehung des Staates zum Bewußtsein gekommen ist, ist noch nicht diese selbst in ihrer Reinheit und Wahrheit, sondern nur erst die Nationalität, d. h. die Nationalindividualität, welche von den Einzelnen ihren individuellen Individualitäten gegenüber als die universelle Humanität selbst aufgefaßt wird. Sie hat also immer noch ein gutes Teil von Partikularität an sich. Daher stoßen die verschiedenen Völker, auch nachdem sie jedes innerhalb seines besonderen Bereichs die Partikularität, prinzipiell wenigstens, überwunden haben, nichts desto weniger unter sich gerade ebenso aneinander, wie von vornherein die noch in ihrer Partikularität befangenen Individuen innerhalb des einzelnen Volkes. Diese Kollisionen der Völker sind die Kriege. Aber auch die Völker treibt das gegenseitige Bedürfnis, diese Kollisionen zu beseitigen durch die Stiftung eines geordneten Rechtsverhältnisses unter sich, eines Völkerrechts. Die darüber noch hinausliegende Aufgabe ist dann zwar, daß den einzelnen Völkern durch den Fortschritt ihrer Entwickelung auch noch die Differenz ihrer Nationalindividualität von der universellen Humanität, und damit die reine Idee dieser letzteren zu klarem Bewußtsein komme, und durch dieses Bewußtsein auch der Eintritt aller Kollisionen unter ihnen ausgeschlossen werde. Allein dazu kann es wegen der durch die Sünde herbeigeführten Alteration der menschlichen Persönlichkeit, namentlich wegen der darin begründeten Übermacht der materiellen Naturseite, nie wirklich kommen.[1]) [§ 511.]

§ 322. Ungeachtet die sittliche Gemeinschaft sich auch bei der Sünde angegebenermaßen über eine Mehrheit von Stadien hinweg immer weiter entwickelt, so vermag sie sich doch, auf der Höhe des Staates angelangt, nicht zu erhalten. Der natürliche sündige Hang, besonders wie er der selbstsüchtige ist, zerfrißt die politische Gemeinschaft allemal wieder, so oft sie es auch versuchen mag, sich in immer wieder neuen Formen zu rekonstruieren. Überdies erfolgt ihre Entwickelung selbst unter dem bestimmenden Einflusse des sündigen Prinzips, und so erhält dieses in ihr ein immer vollständigeres objektives Dasein, und eine immer furchtbarere geschichtliche Macht. So bildet sich

[1]) Die reine Auffassung der universellen Humanität ist ja bei gestörter Entwickelung nicht möglich.

die menschliche Gemeinschaft immer mehr zu einem Reich des Bösen aus. Ihren Umfang dehnt sie allerdings immer weiter aus, indem bei dem beständigen Konflikt der einzelnen Völker und Staaten die schwächeren je länger, desto mehr von den stärkeren verschlungen werden durch Kriege, und die einzelnen Elemente der Sittlichkeit zieht sie allerdings immer vollständiger in ihren Bereich hinein, aber je mehr ihr beides gelingt, desto gewaltiger erstarkt auch in ihr die eiserne Macht des sündigen Prinzips, und desto mehr gehen alle sittlichen Güter in ihr zu Grunde, und schlagen in ihr gerades Gegenteil um, in sittliche Übel. Auch jeder Schein eines ihr beiwohnenden Vermögens, sich aus sich selbst zu regenerieren, verschwindet so immer vollständiger, und ihr Leben wird immer augenscheinlicher ein allmähliches in sich selbst Verwesen. [§ 512.]

§ 323. Als ein vermöge der sündigen Depravation in ihrer Entwickelung von Gott entfremdetes und von ihm feindselig abgewendetes, wiewohl beides nur relative, ist das natürliche menschliche Leben die „Welt“ im theologischen Sinne des Wortes. Infolge der Zugänglichkeit der Menschheit, vermöge ihrer Sündigkeit, für die Einwirkungen des bösen Geisterreichs erobert dieses sich in der Welt je länger desto vollständiger ein ihm zugehöriges Reich des Bösen. [§ 513.]

Zweiter Abschnitt.

Die Erlösung.

Erstes Hauptstück.

Allgemeiner Begriff der Erlösung.

§ 324. Mittelst ihrer eigenen Entwickelung rein als solcher kann die natürliche Menschheit die sittliche [mor.] Aufgabe schlechterdings nicht lösen. Sie kann es nicht, so lange sie nicht von der Sünde befreit ist, und sich selbst von der Sünde zu befreien, vermag sie nicht. Wohl aber ist ihre Befreiung von der Sünde durch eine erlösende That Gottes möglich. Die Möglichkeit einer solchen Erlösung der sündigen Menschheit durch Gott ist nämlich deshalb offen geblieben, weil eben infolge der in der Sünde mitgesetzten Alteration der Persönlichkeit die abnorme sittliche [mor.] Entwickelung des Menschen zu keinem wirklich vollendeten Abschluß, nämlich in der wirklichen

Vergeistigung desselben, kommen kann, weder als Entwickelung des Geschlechts im ganzen, noch als Entwickelung der menschlichen Einzelwesen. Eine solche Erlösung wird aber auch durch den Begriff Gottes unbedingt gefordert. Wie Gott überhaupt nicht Schöpfer sein kann, wofern er nicht sein Schöpfungswerk sicher zu dem ihm gesetzten Ziele hinausführt, so verlangen insbesondere seine Heiligkeit und Gerechtigkeit unbedingt die absolute Aufhebung der Sünde in der Kreatur. Gott muß der natürlichen sündigen Menschheit gegenüber als ihr Erlöser gedacht werden. Als erlösende ist seine Güte näher seine Gnade, die sich einerseits in seiner Wahrhaftigkeit, und andererseits in seiner Treue bethätigt. Die Wirksamkeit der göttlichen Liebe (resp. des göttlichen Selbstbewußtseins und der göttlichen Selbstthätigkeit) auf die sündige Welt ist eine ihr von der Sünde helfende, die erlösende Wirksamkeit des göttlichen Selbstbewußtseins und der göttlichen Selbstthätigkeit auf die sündige Welt. [§ 514.]

§ 325. Die Erlösung der sündigen Welt ist bereits in der göttlichen Weltidee selbst, und zwar schon wie sie die ursprüngliche Schöpfungsidee ist, mitgesetzt. Der göttliche Plan der Weltregierung ist schon ursprünglich eben der göttliche Ratschluß und Plan der Welterlösung, und die göttliche Weltregierung ist eben die Ausführung dieses göttlichen Erlösungsratschlusses, oder die göttliche Welterlösung selbst. Da der göttliche Erlösungsplan ein sich bestimmt auch auf die menschlichen Einzelwesen und die Art und Weise, wie sich die Erlösung an ihnen zu realisieren hat, beziehender ist, so ist er wesentlich zugleich Prädestination für das Heil der Erlösung. Diese bezieht sich aber lediglich auf die Begriffe der menschlichen Einzelwesen, nicht auf diese in concreto, und realisiert sich zeitlich durch die Erwählung. Diese Erwählung ist, weit entfernt, Bevorzugung der einen vor den anderen zu sein, diejenige Maßregel der liebevollen Weisheit Gottes, vermöge welcher er die die Menschheit auf bleibende Weise konstituierenden menschlichen Einzelwesen in derjenigen Abfolge zur wirklichen persönlichen Teilnahme an dem Heil der Erlösung hinführt, bei welcher der die Beseligung einer in sich vollendeten organischen Totalität von menschlichen Individuen bezweckende Plan der Erlösung der sündigen Menschheit auf die möglicherweise am meisten geförderte Art zu seiner Vollführung kommt, und also, wie das Ganze der Menschheit, so auch jeder einzelne Mensch, der dieser (auf bleibende Weise) zugehört, kraft des

Erlösungswerkes des größtmöglichen Maßes von Heil und Seligkeit teilhaftig wird. [§§ 517—518.]

§ 326. Die erlösende That Gottes muß als eine schöpferische gedacht werden. Sie muß die Setzung eines neuen menschlichen Geschlechts sein, die Setzung einer neuen Bildung des menschlichen Geschöpfes, welche aus der natürlichen Menschheit durch ihre eigne Entwickelung für sich allein schlechthin nicht hervorgebracht werden könnte. Aber sie muß eben so wesentlich auch sein die Setzung dieses neuen Anfanges des menschlichen Geschlechtes aus dem alten menschlichen Geschlecht heraus und in demselben. Darin besteht also näher die erlösende That Gottes, daß er schöpferisch in der alten natürlichen Menschheit einen zweiten Adam setzt, der einerseits mit dem zur wirklichen Lösung der sittlichen Aufgabe erforderlichen Vermögen, für sich selbst und für das gesamte menschliche Geschlecht, potentia ausgestattet, eben damit aber andererseits auch befähigt ist, die bisherige abnorme sittliche [mor.] Entwickelung der alten natürlichen Menschheit, beides wie sie die des Geschlechts im ganzen und wie sie die der einzelnen menschlichen Individuen ist, wieder rückgängig zu machen, und eine neue schlechthin normale und mithin wirklich zum Ziele führende sittliche [mor.] Entwickelung zu bewirken, d. h. der Erlöser (Christus) zu sein. Dieser zweite Adam ist dann der wahre, d. h. der seinem Begriff wirklich entsprechende Mensch, und vermag in seiner persönlichen Vollendung die alte natürliche Menschheit aus der Materie in den Geist umzugebären. [§ 519.]

Zweites Hauptstück.

Die geschichtliche Vorbereitung des Erlösers.

§ 327. Die Schöpfung des zweiten Adams ist notwendig bedingt auf seiten der alten natürlichen und sündigen Menschheit. Es müssen nämlich in dieser zuvor vorhanden sein die Bedingungen einmal einer wirklich normalen sittlichen [mor.] Entwickelung des zweiten Adams, und fürs andere einer weltgeschichtlichen erlösenden Wirksamkeit desselben in der alten natürlichen Menschheit. Beide Bedingungen müssen erst durch einen geschichtlichen Prozeß in ihr hervorgearbeitet werden. [§§ 520—521.]

§ 328. Den ersten Punkt angehend, laufen die Bedingungen der normalen sittlichen Entwickelung des menschlichen Einzelwesens alle zusammen in der einen, der Möglichkeit einer richtigen sittlichen [mor.] Erziehung desselben bis zu seiner natürlichen Reife hin. In der alten natürlichen Menschheit kann diese Möglichkeit freilich immer nur annäherungsweise zu stande kommen.[1]) Worauf es dabei im Wesentlichen ankommt, ist, daß es in der Menschheit zu einem wirklichen, vollen Bewußtsein um die sittliche [mor.] Abnormität oder die Sünde als wirkliche sittliche [mor.] Abnormität oder Sünde gekommen sei. Denn hierdurch ist für den zweiten Adam die Möglichkeit eröffnet, nicht durch Unwissenheit und Täuschung in die Sünde verwickelt zu werden, nämlich mit Hülfe seiner Erzieher. Dieses wirkliche Bewußtsein um die Sünde setzt dann seinerseits wieder die volle Entwickelung der Sünde in der Menschheit voraus, diese aber wieder die Entwickelung der Persönlichkeit in ihr zu wirklichem Bewußtsein über sich, also ihr Hindurchgedrungensein bis zum Standpunkte der wirklichen Subjektivität. Denn nur in dem Maße, in welchem sich im Menschen die Persönlichkeit entwickelt, wird auch in ihm die Sünde wahrhaft sündig. Diese volle Erkenntnis der Sünde als Sünde kann jedoch abermals nicht durch die eigene Entwickelung der sündigen Menschheit für sich allein und lediglich aus sich selbst heraus erzielt werden, sondern aus ihr kann sie nur vermöge einer eigentümlich neuen und also schöpferischen Wirksamkeit Gottes auf sie und in ihr hervorgehen. Diese ist näher die göttliche Offenbarung, welche einerseits Manifestation — diese kann nur durch Wunder erfolgen; das eigentliche Wunder fällt unter die Manifestation, nicht unter die Inspiration — und andererseits Inspiration, ihrem Begriff selbst zufolge eine übernatürliche ist, und zugleich ausdrücklich Offenbarung des göttlichen Gesetzes.[2]) Wenn durch sie die Erkenntnis

[1]) Es wird hier aber auch nicht mehr erfordert, als eine solche Annäherung an die Richtigkeit der Erziehung, bei welcher die in dieser mitgesetzte relative Abnormität ihrer Einwirkung auf den sich zu seiner natürlichen Reife entwickelnden zweiten Adam unter derselben von ihm selbst vermöge der ursprünglichen Richtigkeit seiner eigenen erbsündlosen Naturanlage schlechthin überwunden werden kann. (Wenn seine Erziehung nur prinzipiell die rechte Richtung nimmt, so kann er dann die Inkonsequenzen in der Durchführung ihres Prinzips hintennach erkennen und korrigieren.)

[2]) Sie erfolgt wesentlich durch die Vermittelung der bereits vollendeten Geisterwelt, in der Gott schon kosmisches Sein hat. (Galater 3, 19.)

der Sünde als solcher in der natürlichen Menschheit gewirkt ist, diese aber infolge des sündigen Hanges nichtsdestoweniger auch an die so klar als Sünde erkannte sich hingiebt, so ist dies nun die Steigerung der Sünde zu ihrer höchsten Potenz, und an ihr vollzieht sich dann vollends die volle Erkenntnis der Sünde als solcher, die Erkenntnis derselben als Feindschaft wider Gott. [§ 522 ff.]

§ 329. Der andere Punkt befaßt zunächst das Vorhandensein eines für die religiös-sittliche Einwirkung des zweiten Adams empfänglichen Lebensgebietes in der natürlichen Menschheit, in welchem er geschichtlich, und zwar weltgeschichtlich, Wurzel schlagen kann. In concreto kann diese Empfänglichkeit nur in dem wirklichen Verlangen nach der Erlösung von der Sünde als solcher bestehen, und sie wird daher unmittelbar zugleich mitgewirkt durch die göttliche Offenbarung. Außerdem gehört aber zu diesem zweiten Punkte auch noch eine solche Entwickelung des sittlichen Lebens in der alten natürlichen Menschheit, bei welcher das in ihr von dem zweiten Adam ausgehende neue religiös-sittliche Leben sich als eine nach allen ihren wesentlichen Seiten und Momenten vollständig organisierte Gemeinschaft der Erlösung seine geschichtliche Existenz geben kann. Die Herbeiführung dieses Entwickelungsstandes des sittlichen [mor.] Lebens in der materiellen Menschheit muß ein ausdrückliches Augenmerk der göttlichen Weltregierung sein. [§ 532.]

Drittes Hauptstück.

Der Erlöser und sein Erlösungswerk.

§ 330. Sobald in der angegebenen Weise die geschichtlichen Bedingungen dazu zu stande gekommen sind, setzt Gott, die abgebrochene Schöpfung des Menschen wieder aufnehmend, durch einen schöpferischen Akt in der alten natürlichen Menschheit den zweiten Adam, und zwar in demjenigen Punkte derselben, in welchem sich jene Begingungen faktisch gegeben finden. Dieser zweite Adam tritt also auf übernatürliche Weise ins Leben, aber aus der alten natürlichen Menschheit heraus; er hat seine Entstehung in dieser und aus ihr, aber nicht durch sie, sondern allein durch Gott selbst. Er wird in und aus der natürlichen Menschheit, also vom Weibe geboren, aber in diesem nicht vom Manne gezeugt, sondern von Gott erschaffen. Wiewohl

er aus dem natürlichen materiellen Mutterschoß des Weibes erzeugt wird, so wird er dies doch vermöge der Bethätigung der organischen Lebenskräfte und Lebensfunktionen desselben nicht durch das (in der natürlichen Zeugung wirksame) materielle Prinzip, sondern durch die schöpferische Wirksamkeit Gottes, also nicht, wie es in der natürlichen Zeugung der Fall ist, kraft einer autonomischen Wirksamkeit der materiell menschlichen Natur. Vermöge dieser seiner übernatürlichen Entstehung ist der zweite Adam frei von der Erbsünde, d. h. von dem natürlichen sündigen Hange, wiefern derselbe die Folge der natürlichen Entstehung vermöge der sinnlichen Geschlechtsgemeinschaft (d. i. eines autonomischen Aktes des materiellen menschlichen Lebens) ist. Denn der materielle Mutterschoß des Weibes ist die Quelle einer physischen Verderbnis des aus ihm entspringenden menschlichen Geschöpfs nicht als solcher, sondern nur, sofern er autonomisch wirksam ist. [§§ 533, 534.]

§ 331. In dem sittlich [mor.] reinsten Kreise der alten natürlichen Menschheit, in dem er ins Leben eintritt, unter der Einwirkung der relativ richtigsten Erziehung wächst der zweite Anfänger des menschlichen Geschlechts auf, in einem Kreise, in dem ihm überall das bestimmte Bewußtsein um die Sünde als Sünde und um das göttliche Gesetz, also um die Normalität des Handelns entgegentritt. So ist er bei seiner sittlichen Entwickelung vor einer unfreiwilligen Verstrickung in die Sünde aus Unwissenheit und Irrtum gesichert. Sich aber jener die Reinheit und Ungestörtheit seiner Entwickelung behütenden Mächte ungeachtet und unter Zerreißung der ihn an sie knüpfenden Bande natürlicher Abhängigkeit kraft seiner eigenen Macht der Selbstbestimmung irgendwie in die Sünde einzulassen, dagegen sichert ihn seine Freiheit von dem sündigen Hange als anerzeugten [1]), oder die ursprüngliche Richtigkeit seiner individuellen menschlichen Natur. So kann er sich denn in normaler Weise bis zu seiner natürlichen Reife entwickeln, indem die unausbleiblichen Mißgriffe seiner Erzieher durch die in ihm von vornherein sich feststellende, und je länger desto mehr an Energie gewinnende eigene Richtung auf die durchgreifende Normalität der Entwickelung sofort überwunden werden. Mit dem Eintritt seiner natürlichen Reife steht daher auch seine Persönlichkeit in wirklicher und zwar schlechthin normaler Reife,

[1]) D. i. daß sie die Autonomie ihres materiellen Lebens nicht schon mit auf die Welt bringt als aktuelle.

in voller Selbstmacht; und von diesem Punkt aus ist ihm somit die reale Möglichkeit einer schlechthin selbständigen absolut normalen religiös-sittlichen Entwickelung gegeben. Es liegt unmittelbar in der gesamten individuellen Lebensrichtung, die er zu diesem Wendepunkte mitbringt, daß diese reale Möglichkeit durch ihn sofort zur Wirklichkeit gemacht wird. Als schlechthin normale ist seine religiös-sittliche Lebensentwickelung wesentlich auch eine schlechthin stätige, und als solche ist sie in jedem Moment eine relativ, d. h. nach Maßgabe der jedesmal bereits für ihn vorhandenen Bedingungen seiner Entwickelung, vollendete. Dem zufolge steht er aber auch in einem stetig fortschreitenden Prozeß der Vergeistigung, und zwar als einer schlechthin normalen. Sein gesamtes Leben ist ein schlechthin stetig verlaufender Prozeß der Potenzierung seines Seins zu schlechthin gutem und heiligem Geist, näher der Erzeugung eines gut und heilig geistigen Naturorganismus, d. i. beseelten Leibes für seine Persönlichkeit. [1]) Eben hiermit findet aber in ihm auch eine stetig zunehmende spezifische Angemessenheit für die Einwohnung Gottes in ihm statt, und dem entsprechend eine stetig zunehmende reelle Vereinigung Gottes mit ihm und seiner mit Gott. Der Prozeß seiner religiös-sittlichen Lebensentwickelung ist so wesentlich Beides, eine stetige Menschwerdung Gottes, und eine stetige Gottwerdung des Menschen in ihm [2]), und infolge hiervon ist sein Leben schon an sich selbst wesentlich eine schlechthin reine und wesenhafte Offenbarung Gottes. Da nun aber Gott in jeder neuen Weltsphäre bestimmt in seiner bereits erreichten Einheit mit den schon vollendet vergeistigten Schöpfungskreisen, die ihr vorangehen, folglich ausdrücklich unter der Vermittlung dieser letzteren schöpferisch wirkt, so ist die stetig anwachsende Vereinigung des zweiten Adams mit Gott unmittelbar zugleich eine stetig sich vollziehende Vereinigung desselben auch mit der bereits vollendeten Geisterwelt, der Gott selbst einwohnt, und in (mit) welcher und mittelst welcher er eben zu ihm kommt, um Wohnung in ihm zu nehmen. [3]) Und zwar seine Vereinigung unmittelbar bestimmt mit demjenigen einzelnen Punkte in dieser vollendeten Geisterwelt, welcher seiner besonderen organischen Stellung in der Menschheit selbst spezifisch korrespondiert, also mit dem

[1]) Dieser Prozeß vollzieht sich nur allmählich.

[2]) Auch hier Allmählichkeit.

[3]) Joh. 1, 51 ff. 8, 56. 12, 28. 29. 1. Kor. 10, 4. 9.

zweiten Adam oder dem Zentralindividuum und Haupt der bereits vollendeten Geisterschöpfung, dem obersten Engelfürsten. Dieses Haupt der gesamten vollendeten Geisterwelt ist aber wesentlich Kollektivindividuum, ein Individuum höherer Potenz, nämlich die reelle Einheit der einzelnen zweiten Anfänger oder der Zentralindividuen und Häupter aller bereits vollendeten und eben damit unter sich schlechthin in die Einheit zusammengeschlossenen Kreatursphären, welche die allgemeine Axe der vollendeten Geisterwelt bildet.[1]) [§ 535 ff.]

§ 332. Der eigentliche Lebensberuf, welcher sich dem zweiten Adam stellt, ist, der Erlöser der natürlichen sündigen Menschheit zu werden, also die Aufhebung der Gewalt der Sünde über sie und hiermit der Sünde selbst in ihr zu bewirken. Diese Erlösung der Menschheit von der Sünde nun kann nur von der Seite her ausgehen, von welcher die Hülfe herkommt, und nur von dem Punkte, in welchem letztlich alle eigentümlichen Verhältnisse des Menschen wurzeln, von seinem Verhältnis zu Gott, nur von dem religiösen Leben der Menschheit als dem schlechthin zentralen Punkte dieser. Prinzipiell kann sie in nichts anderem bestehen, als in der Richtigstellung des durch die Sünde zerrissenen Verhältnisses der Menschheit mit Gott. Die wesentliche Aufgabe des zweiten Adams als Erlöser ist also, die Gemeinschaft der Menschheit mit Gott, trotz ihrer Sünde, herzustellen, d. h. der Mittler zu werden zwischen der sündigen Menschheit und Gott, und dieses kann er der Natur der Sache nach nur dadurch, daß er selbst mit beiden in absolute Einheit tritt, und so durch sich zwischen beiden Teilen einen wirklichen Lebenszusammenhang anknüpft. Nach der einen Seite ist es also seine Aufgabe, seine eigne Gemeinschaft mit Gott zu absoluter Einheit zu vollziehen, in sich eine schlechthin reelle Menschwerdung Gottes zu stande kommen zu lassen, und dies ist seine religiöse Aufgabe, nach der anderen Seite, eben so sich mit der Menschheit durch ein Band absoluter Gemeinschaft zu vereinigen mittelst der unbedingten Liebe zu ihr, mittelst der unbedingten Widmung des eignen Lebens für ihre Interessen ohne irgend welchen Rückhalt, also sich einzig und allein dem Zweck der Menschheit hinzugeben, ohne sich irgend einen par-

[1]) „Der Engel des Herrn", der πρωτότοκος πάσης κτίσεως, Kol. 1, 15, die ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, Off. 3, 14, das ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, Hebr. 1, 3.

tikulären Zweck für sich selbst zu setzen, und dies ist seine sittliche Aufgabe. Soll er nach beiden Seiten hin seine Gemeinschaft wirklich auf absolute Weise vollziehen, so kommt es darauf an, daß seine Hingebung einerseits an Gott und andererseits an die Menschheit ihre absolute Intensität erreiche; dies aber kann sie nur in der schlechthin vollständigen Hingabe seines Eigentums, mithin auch seines sinnlichen Lebens selbst, beides an Gott und die Menschheit, also in seiner schlechthin freien Selbstaufopferung an Gott und für die Menschheit, die deshalb ausdrücklich mit in seinem Beruf liegt. Beide Seiten seiner Lebensaufgabe aber, die religiöse und die sittliche, kongruieren, indem sie so beide seine absolute Selbstaufopferung fordern, also beide die vollständige Gesamtheit seiner persönlichen Funktionen in Anspruch nehmen, schlechthin. Zu seiner unbedingten Selbstaufopferung wird er nun, aber der zweite Adam, auch unmittelbar durch seine Stellung in der Welt und die Art und Weise, wie sich vermöge ihrer Sündigkeit sein Verhältnis zu ihr mit sittlicher Notwendigkeit gestaltet, veranlaßt und gedrungen. Seine Stellung zieht ihn unvermeidlich in einen Kampf mit der Sünde der Welt (die Gewalt des dämonischen Reiches in ihr ausdrücklich mit eingeschlossen) auf Tod und Leben, in dem er sie aber durch seine unbedingte Selbstaufopferung unbedingt überwindet. Diesen Kampf und das in ihm mitcingeschlossene Leiden und Sterben besteht und erduldet er nicht für sich selbst, da er ja für seine Person völlig frei ist von der Sünde, sondern lediglich um der sündigen Menschheit willen, um für sie die Sünde und deren Folgen zu überwinden, also für sie und statt ihrer, die den Kampf wider die Sünde nicht zum Siege hinauszuführen vermag, oder als ihr Stellvertreter. [§ 540.]

§ 333. Bei der Vollziehung seiner Verbindung mit der alten natürlichen Menschheit liegt in der Aufgabe des zweiten Adams ausdrücklich auch die besondere Aufgabe mit, einen geschichtlichen Zusammenhang zwischen sich und ihr sicher anzuknüpfen, nämlich durch die Gründung einer eigentümlichen Gemeinschaft der Erlösung in ihr, also durch die Stiftung einer heiligen Familie von für seine erlösenden Einwirkungen vorzugsweise empfänglichen Individuen, aus der nach und nach ein allgemeines Reich der Erlösung geschichtlich hervorblühen kann. [§ 544.]

§ 334. Indem der zweite Adam sich in absoluter Einheit mit der Menschheit entwickelt, erhält er in dieser letzteren einerseits

eben durch seine sie mit voller Innigkeit und ganz ausnahmslos umfassende Liebe und andererseits durch seine ausschließend auf das Substanzielle ihres neuen, aus dem Geist wiedergeborenen Lebens und der Gemeinschaft dieses Lebens der Erlösung gerichtete, kurz lediglich grundlegende Tendenz und Wirksamkeit eine schlechthin zentrale Stellung.[1]) Er wird in der neuen, durch ihn aus der Materie in den Geist umgeborenen Menschheit der prinzipielle Lebensmittelpunkt, das Ur- und Grundindividuum, in welchem schon die ganze Fülle des Besonderen, aber noch unentfaltet, als in Einem gesetzt ist und verschlossen liegt, der innerste allgemeine Quellpunkt, aus welchem allein alles besondere Leben quillt, und in den alles sich wieder zurückergießt, das Zentralorgan, das Herz und Haupt, kurz das Zentralindividuum der neuen geistigen Menschheit. [§ 545.]

§ 335. Mit der schlechthin freien unbedingten Lebensaufopferung des zweiten Adams ist unmittelbar zugleich auch seine absolute religiös-sittliche Vollendung, d. i. seine absolute heilige Vergeistigung gegeben. Eben deshalb tritt mit seinem sinnlichen Sterben unmittelbar zugleich auch die absolute Vollendung der reellen Vereinigung Gottes mit ihm oder der Menschwerdung Gottes in ihm ein. Er ist nunmehr der vollendete Sohn Gottes (Röm. 1, 4). Von diesem Moment seiner Vollendung an ist jede Geschiedenheit zwischen ihm und Gott schlechthin aufgehoben, und er schlechthin Gott. Er ist wahrer Gott, denn der in ihm ist und in dem er ist, ist Gott selbst, nämlich seinem aktuellen Sein nach, oder als Geist; und ebenso ist er ganz und schlechthin Gott, denn sein Sein ist nunmehr schlechthin, d. h. extensiv und intensiv vollständig erfüllt von Gott.[2]) Keineswegs aber ist auch umgekehrt Gott ganz und schlechthin der zweite Adam (Joh. 14, 28).[3]) Denn auch nur nach seinem aktuellen Sein oder seinem Sein als Geist geht Gott nicht schlechthin auf in dem zweiten Adam, oder ist er vollständig, d. h. in der absoluten Explizität seiner besonderen Bestimmtheiten, in ihn eingegangen, auch nicht einmal so vollständig, als er überhaupt in

[1]) Auch schon vermöge seiner Eigenschaft als Anfänger der neuen Reihe, in welcher sich die aus dem Geist wiedergeborene neue Menschheit zu organischer Einheit konstruiert.

[2]) Gott in nuce geht in ihm auf, nicht Gott in extenso.

[3]) Als das Zentral- und Prinzipal-Individuum kann der zweite Adam aber die substanzielle Fülle (nur implicite) der Gottheit fassen.

die irdisch-persönliche Kreatur, ihrem Begriff zufolge, mit seinem aktuellen Sein oder als Geist einzugehen vermag.[1]) [§ 546 ff.]

§ 336. Nach der anderen Seite hin ist die absolute persönliche Vollendung des zweiten Adams unmittelbar zugleich auch die absolute Vollendung seiner Vereinigung mit dem Zentralindividuum der schon vollendeten Geisterwelt, und er ist auch mit diesem von diesem Zeitpunkt an schlechthin eins. [§ 549.]

§ 337. Auch abgesehen davon, daß der zweite Adam eben durch seine freie Selbstdahingabe in das sinnliche Sterben sich sittlich [mor.] vollendet, ist der Moment seiner sittlichen [mor.] Vollendung auch schon als solcher notwendig unmittelbar zugleich der Moment seines Ablebens, gleichsehr einerseits deshalb, weil er der Moment seiner vollendeten Vergeistigung, mithin Entmaterialisierung ist, und andererseits deshalb, weil die Vollendung der Einwohnung Gottes in ihm notwendig zugleich die vollendete Aufhebung jeder Beschränkung an der Form seines Seins ist. Eben vermöge seiner jetzt schlechthin vollendeten Vergeistigung ist aber sein Ableben wesentlich unmittelbar zugleich seine Auferstehung. Indem er seinen alten materiellen Naturorganismus ablegt, ist seine Persönlichkeit schon vollständig mit einem in sich vollendeten, neuen, rein geistigen Naturorganismus angethan, und sein Ableben so unmittelbar zugleich ein Wiederaufleben zu einer höheren Form des Lebens. Eben dieser sein vollendet geistiger Naturorganismus, kraft dessen er unbeschränkt fortlebt, ist der κατ' ἐξοχήν sogenannte „heilige Geist".[2]) Hiernach ist nun das Ableben des zweiten Adams unmittelbar zugleich auch die absolute Entschränkung seines Seins. Als wirklicher und reiner Geist ist er aus dem materiellen in das übermaterielle kosmische Sein erhoben, und weil aller Materialität, auch allen Schranken entnommen. Vermöge seiner vollendeten Einheit mit dem (kollektiven) Zentralindividuum der vollendeten Geisterwelt ist er zum organischen Haupt der gesamten Geisterwelt erhöht, vermöge seiner vollendeten reellen Einheit mit Gott aber ist er mit aufgenommen in die Form des kosmischen Seins Gottes selbst, und teilt diese, d. i. den Thron des Himmels. Sein Ableben ist somit unmittelbar zugleich seine Er-

[1]) Die Menschwerdung Gottes in dem zweiten Adam ist übrigens wesentlich eine Menschwerdung beider, der göttlichen Persönlichkeit und der göttlichen Natur in ihm.

[2]) Vergl. Joh. 7, 39. Röm. 1, 4.

höhung in den Himmel. Diese seine Erhöhung ist jedoch nicht etwa eine Entfernung desselben von der Erde[1]) und eine Auflösung seines organischen Verhältnisses zu der natürlichen Menschheit. Vielmehr ist er durch seine Erhöhung zu ihr und zu dieser irdischen Welt überhaupt in ein von allen bisherigen materiellen Schranken freies Verhältnis gesetzt. In diesem Verhältnis absoluter Selbständigkeit der natürlichen Menschheit gegenüber ist er ihr Herr, und übt über sie die unbeschränkte Herrschaft aus. [§§ 550—552.]

§ 338. Die Vollendung des zweiten Adams ist an und für sich noch nicht unmittelbar zugleich die wirkliche Vollendung, gleichviel wie man es ausdrücke, der Erlösung der sündigen natürlichen Menschheit, oder der Schöpfung des Menschen überhaupt. Denn durch die Vollendung jenes ist an und für sich in dem alten Geschlecht die Sünde noch nicht faktisch aufgehoben, und er selbst ist als Individuum für sich allein noch nicht der volle wahre Mensch, sondern nur eine besondere individuelle Formation desselben, nämlich das wahrhaft prinzipielle menschliche Individuum, in welchem das menschliche Wesen in der gediegenen Ungeschiedenheit seiner besonderen Seiten realisiert ist, und seine Individualität ist nur die Ur- und Grundindividualität, kraft der Beziehung auf welche alle übrigen menschlichen Individualitäten sich unter einander organisieren, der letzte alles zusammenhaltende Ring, in den alle übrigen Personen sich einhängen. Es kann also freilich bei der individuellen (religiösen Sittlichkeit [Mor.] des zweiten Adams für sich allein noch nicht sein Bewenden behalten, sondern es muß nun auch noch, was implicite bereits in ihr selbst mitliegt, die ganze Fülle der besonderen Momente oder Unterschiede der menschlichen (religiösen) Sittlichkeit [Mor.], auch explicite aus ihr heraus entfaltet und ausgelegt werden, und das in der Vollzahl der menschlichen Einzelwesen. Dies geschieht aber durch ihn selbst, so daß potentia in ihm in seiner Vollendung beides bereits mitgegeben ist, die vollendete Schöpfung des Menschen, und die vollendete Erlösung der sündigen natürlichen Menschheit. Der zweite Adam erschöpft freilich für sich allein den Begriff der Menschheit noch nicht, aber er ist die wirklich erschöpfende Kausalität der absoluten Realisierung desselben. Denn wie er in seiner sittlichen [mor.] Vollendung schlechthin dazu qualifiziert ist, daß alle Einzelwesen

[1]) Matth. 28, 20.

der natürlichen Menschheit ihm organisch angeeignet werden, so besitzt er auch das schlechthin zureichende Vermögen, sie alle sich selbst anzueignen zu einem großen Leibe, an welchem er selbst das Haupt ist. Denn vermöge seiner Erhöhung in den Himmel ist er über jede Schranke, die seiner Einwirkung auf die natürliche Menschheit in allen ihren Individuen entgegentreten könnte, hinausgehoben. Ein schlechthin geeignetes Werkzeug für eine solche Einwirkung besitzt er aber an seinem vergeistigten Naturorganismus oder beseelten Leibe, an dem κατ' ἐξοχήν sogenannten heiligen Geiste. Mittelst dieser seiner die Menschheit immer vollständiger ihm aneignenden Wirksamkeit bereichert er zugleich auch noch im Stande der Erhöhung sein eigenes menschliches Sein immer mehr. Und so wird seine Menschheit, indem seiner individuellen Person immer mehrere individuelle menschliche Personen organisch angeeignet werden, auch nach seiner Erhöhung noch immer geeigneter, die Fülle der Gottheit auch in der vollständigen Ausbreitung ihrer Unterschiede in sich aufzunehmen, und seine absolute Einheit mit Gott vollzieht sich je länger desto mehr in immer reicherer Weise. Erst wenn er solchergestalt die Menschheit, sie aus der Materie in den Geist umzeugend, in der Vollzahl ihrer Individuen vollständig sich selbst angeeignet hat, ist die Menschwerdung Gottes in ihm auf schlechthin abschließende Weise vollendet. Das Menschsein Gottes ist jetzt sein vollendetes Menschheitsein. Damit ist aber auch die Schöpfung des Menschen schlechthin vollendet. [§§ 553—555.]

§ 339. Indem so dem zweiten Adam in seiner eigenen religiös-sittlichen Vollendung wirklich das Vermögen zur vollständigen faktischen Aufhebung der Sünde in der natürlichen Menschheit durch die Umgebärung desselben aus der Materie in den guten und heiligen Geist beiwohnt, und seine Wirksamkeit sich schlechthin auf dieses Ziel richtet, ist er, wie der zweite Anfänger des Geschlechts, so wesentlich auch als der Erlöser desselben oder der Christus qualifiziert. Sofern er sich aber durch seine eigene religiös-sittliche Entwickelung wesentlich hierzu qualifiziert hat, hat er hiermit unmittelbar zugleich die Versühnung (ἱλασμός) der menschlichen Sünde bewirkt, d. h. er hat in sich selbst für Gott die zuverlässige Bürgschaft[1]) dafür zu Wege gebracht, daß in dem Sünder die Sünde in Zukunft wirklich faktisch

[1]) Hebr. 7, 22.

werde aufgehoben werden, wenn anders ihm vorweg die göttliche Vergebung derselben zu teil wird, und so die Möglichkeit, seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit unbeschadet mit dem thatsächlich noch sündigen Menschen Gemeinschaft einzugehen durch Vergebung seiner Sünde. Indem der zweite Adam durch diese seine Versühnung der menschlichen Sünde die Gemeinschaft zwischen Gott und der alten natürlichen Menschheit zuwege bringt, bewirkt er zugleich die Versöhnung (καταλλαγή) dieser beiden, und stiftet einen neuen, d. h. aber den ersten wahren Bund zwischen ihnen. [§§ 556—558.]

Viertes Hauptstück.

Das Reich des Erlösers.

§ 340. Auf der Basis des durch den Erlöser gestifteten Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und der alten natürlichen Menschheit, aber auch nur auf dieser Grundlage, ist eine neue religiös-sittliche Entwickelung möglich, welche in stetiger Progression aus der Abnormität in die Normalität einlenkt, und letztlich diese vollständig erreicht. Diese neue Entwickelung, in dem sie nach der einen Seite stetige Arbeit an der immer vollständigeren Lösung der sittlichen [mor.] Aufgabe ist, ist nach der anderen Seite unmittelbar zugleich stetig fortschreitende Aufhebung der Abnormität an dem sittlichen [mor.] Prozeß, stetig sich steigernde Ausscheidung der Sünde aus dem religiös-sittlichen Leben. Die vollständige Sekretion der Sünde durch die Wirksamkeit der Erlösung und die vollständige Lösung der sittlichen [mor.] Aufgabe, d. h. die vollständige Realisierung des höchsten Guts, koinzidieren schlechthin, wie der Sache nach, so auch der Zeit nach. Die Wirkung des Erlösers auf das religiös-sittliche Leben ist also auf der einen Seite eine es von der Sünde schlechthin reinigende, und auf der anderen Seite eine es in sich selbst schlechthin entwickelnde. Sie ist beides zugleich und ineinander, die Herstellung der absoluten Reinheit des menschlichen Seins, und die absolute Aktualisierung der in ihm liegenden Potentialität. Diese doppelseitige Einwirkung erstreckt sich auf alle in dem menschlichen Geschöpf als solchem der Anlage nach gegebenen normalen sittlichen [mor.] Verhältnisse, d. h. Formen des Handelns und der Gemeinschaft, auf alle sittlichen [mor.] Güter überhaupt. An ihnen hat das erlösende oder

das christliche Prinzip das spezifische Objekt seiner Wirksamkeit, und nur in ihrer vollständigen Erneuerung findet es seine Befriedigung. Die reelle Existenz, die es sich in der Welt geben will, erlangt es nur in der vollständigen Erneuerung des menschlichen Seins und der menschlichen Gemeinschaft in der vollständig entfalteten organischen Totalität der an sich darin liegenden normalen sittlichen [mor.] Güter. Über den Bereich der naturgemäßen und an sich sittlichen [mor.] Verhältnisse hinaus in willkürlich und eigenmächtig geschaffenen Formen giebt es keine christliche Sittlichkeit [Mor.] und Frömmigkeit.[1]) [§§ 559—561.]

§ 341. Das von dem Erlöser ausgehende neue Leben der Menschheit, d. h. das christliche Leben, ist gleich wesentlich beides, ein an sich sittliches [mor.] und ein religiöses, und zwar mit stetig zunehmender Kongruenz dieser beiden Seiten desselben. In der christlichen Lebensentwickelung fallen daher, je näher ein Punkt der Entwickelungsreihe dem Anfange liegt, desto mehr, je näher er dem Ende liegt, desto weniger Sittlichkeit [Mor.] an sich und Frömmigkeit auseinander. Da die Erlösung in ihrer Wirksamkeit auf die Welt unmittelbar von der Richtigstellung des Verhältnisses des Menschen zu Gott, also von der religiösen Seite ausgeht, so hebt die neue christliche Lebensentwickelung primitiv von der religiösen Seite an, und das christliche Leben ist von vornherein überwiegend unter der religiösen Bestimmtheit gesetzt, mit entschiedenem Zurücktreten der an sich sittlichen [mor.]. Je weiter aber die Entwickelung sich vollzieht, desto bestimmter tritt auch die an sich sittliche [mor.] Seite zu ihm ausdrücklich hervor, und desto vollständiger bildet sie sich mit der religiösen in Eins, bis endlich beide schlechthin ineinander sind, und sich vollständig decken. [§§ 562—564.]

§ 342. Die geschichtliche Wirksamkeit des Erlösers vollzieht sich mittelst der Begründung und Entwickelung einer Gemeinschaft der Erlösung, durch welche sich für die Menschheit eine stetige Einwirkung desselben auf sie vermittelt. Ihrem Begriff entspricht diese Gemeinschaft der Erlösung nur als die extensiv und intensiv absolute menschliche Gemeinschaft. In ihr giebt sich Gott mittelst des Erlösers allmählich sein kosmisches Sein innerhalb dieser irdischen Kreatursphäre,[2]) und so ist sie als das Reich des Erlösers wesentlich

[1]) Ausrentung aller „Menschensatzungen".

[2]) Dies will aber nicht etwa heißen: in diesem sinnlichen irdischen Dasein.

auch das (irdische) Reich Gottes, und da die kreatürliche Welt, als von Gott realiter erfüllt, eben der Himmel ist, in ihrer Vollendung wesentlich das (irdische) Himmelreich. [§§ 565, 566.]

§ 343. In dem Reiche Gottes tritt die Erlösung der Welt gegenüber als geschichtliche Macht auf, um sie zu überwinden. Ungeachtet nun dem Erlöser das Vermögen zur vollständigen Überwindung der Sünde beiwohnt, so steht es doch nicht in seiner Gewalt allein, alle empirisch vorhandenen menschlichen Einzelwesen sich und seinem Reiche zuzueignen. Vielmehr kann wegen der dem menschlichen Individuum beiwohnenden Macht der Selbstbestimmung der Erlöser in seiner auf die Welt und deren Aufhebung gerichteten geschichtlichen Wirksamkeit innerhalb des Bereichs dieser selbst auch auf solche menschliche Einzelwesen treffen, die sich gegen seine Erlösung unempfänglich verhalten, und seiner erlösenden Einwirkung auf sie positiv widerstreben, bald mehr bald minder beharrlich. Ja, es muß sogar der Fall als möglich gesetzt werden, daß Einzelne in ihrem Widerstreben gegen seine erlösenden Einwirkungen schlechthin verharren. Somit ist das Reich des Erlösers in seiner geschichtlichen Entwickelung zu denken als möglicherweise innerhalb seines geschichtlichen Bereichs neben den für die Erlösung wirklich empfänglichen und wirklich in dem Prozeß der subjektiven Aneignung derselben begriffenen Individuen auch für die Erlösung unempfängliche und derselben positiv widerstrebende in sich befassend, also als aus wirklich (wenn auch nur relative) christlichen und aus unchristlichen und mehr oder minder widerchristlichen Individuen gemischt. Da die fortschreitende Entwickelung des Reichs des Erlösers wesentlich zugleich eine stetig fortschreitende Offenbarung der absoluten Wahrheit und Vollkommenheit dieses letzteren ist, so wird innerhalb der Christenheit der Widerstand der menschlichen Individuen gegen ihn immer mehr ein positiv böser. Eben deshalb aber kann auch das Widerstreben wider ihn ein absolutes erst mit dem Eintritt der Vollendung seines Reichs werden. Deshalb begreift denn, den angenommenen Fall hier überall vorausgesetzt, der geschichtliche Entwickelungsprozeß der christlichen Menschheit wesentlich je länger desto mehr eine Ausscheidung der eigentlich widerchristlichen Elemente aus ihrem Umfange mit in sich. In demselben Verhältnis, in welchem die christliche Gemeinschaft sich allmählich als christliche vollendet, und also auch in ihrem Schoß die dem christlichen Prinzip beharrlich widerstrebenden

Individuen immer mehr sich in einen positiven Gegensatz gegen dieses stellen müssen, setzt sie auch aus sich heraus eine immer größere Masse antichristischer Elemente ab; je vollständiger aber diese aus der äußeren Verbindung mit der christlichen Menschheit herausgelöst werden, desto mehr streben sie, sich untereinander zu einem Reich des Bösen zu verbinden. Zwischen diesem antichristischen Reich und dem Reich des Erlösers entbrennt je länger desto heftiger ein unversöhnlicher Kampf. [§§ 567—572.]

§ 344. Da die durch den Erlöser hervorgerufene neue Lebensentwickelung primitiv von der religiösen Seite ausgeht, so tritt hier an der Gemeinschaft der Erlösung ursprünglich allein die religiöse Seite hervor, und das Reich Gottes konstituiert sich von vornherein als lediglich religiöse Gemeinschaft, d. i. als Kirche. Nichtsdestoweniger ist diese Form an sich dem Wesen der neuen christlichen Gemeinschaft in ihrer Vollendung durchaus unangemessen. Die ihr wirklich entsprechende Form ist vielmehr allein der vollendete christliche Staat. Daher ist das notwendige Resultat der eigenen Lebensentwickelung der christlichen Gemeinschaft die allmähliche Wiederaufhebung ihrer kirchlichen Form durch die Umbildung derselben in die staatliche. Dahin kann es jedoch vollständig vor der völligen Vollendung des Reichs der Erlösung nicht kommen. Schon deshalb nicht, weil ja überhaupt bis zur Vollendung der sittlichen [mor.] Entwickelung zwischen der rein religiösen Gemeinschaft und der an sich sittlichen [mor.], also zwischen der Kirche und dem Staat, allezeit noch eine Differenz ihres Umfangs zurückbleibt, insbesondere aber auch deshalb nicht, weil nach eingetretener sittlicher [mor.] Abnormität bis zur vollendeten Normalisierung derselben auch das an sich Sittliche [Mor.] und das Religiöse selbst sich noch nicht schlechthin decken. Bis zu jenem Zeitpunkte der Vollendung hin fallen also schon in dem einzelnen christlichen Volke die christlich-religiöse Gemeinschaft und die christlich-sittliche [mor.] überhaupt, und insbesondere Kirche und Staat noch irgendwie auseinander, und dauert in ihm noch irgend ein Minimum wenigstens von christlicher Kirche fort. Sodann aber stehen ja bis zu jenem Punkt hin auch die einzelnen nationalen Staaten, selbst wenn sie wirklich christianisierte und somit durchgreifend zugleich religiös bestimmte wären, untereinander noch immer irgendwie im Verhältnis der Trennung und der Isolierung, und so ist denn auch nach dieser Seite hin das Fortbestehen der

Kirche immer noch ein wesentliches Bedürfnis, nämlich damit sie ein alle einzelnen christlichen nationalen Staaten untereinander zusammenschlingendes Band sei. Allein in demselben Maße, in welchem die einzelnen christlichen Staaten sich immer vollständiger von dem christlichen Prinzip durchdringen und entwickeln lassen, normalisiert sich einerseits und entwickelt sich (als Gemeinschaft) andererseits das christliche religiös-sittliche [mor.] Leben in jedem von ihnen immer vollständiger, und organisieren sie sich zugleich untereinander immer mehr zu einem allgemeinen christlichen Staatsorganismus. Die Gemeinschaft der Erlösung, von Haus aus Kirche, wird also je länger desto überwiegender Staat. Nichtsdestoweniger bleibt aber doch auch bis zum Schluß des jetzigen Weltlaufs immer noch ein Rest von Kirche bestehen. Sofern ja bis dahin die an sich sittliche [mor.] Gemeinschaft und die religiöse sich noch nicht schlechthin decken (sowohl was Sittlichkeit [Mor.] und Frömmigkeit selbst betrifft, als auch, und zwar ganz besonders, was den Umfang der Gemeinschaften beider betrifft), bleibt auch die allumfassende rein und ausschließend religiöse Gemeinschaft, d. h. die Kirche, immer noch unentbehrlich. Sie hat sich aber gegen das Ende hin wieder völlig auf ihr ursprüngliches Gebiet, den Kultus, zurückgezogen, der selbst wieder in den freiesten, aber zugleich gediegensten und einfachsten Formen sich gestaltet, und der Gegensatz, welcher ihrer Organisation zu Grunde liegt, der Gegensatz von Klerus und Laien, ist ein durchaus fließender geworden. Auch ist jeder Kirchenzwang, wie indirekt er auch immer sei, schlechthin hinweggefallen, in demselben Maße, in welchem jetzt das Bewußtsein, daß alles an sich Sittliche [Mor.], d. h. alles Staatliche, schon an sich selbst wesentlich zugleich ein Religiöses, ein Allgemeines ist. Wenn hiernach die Täuschung je länger desto mehr wegfällt, welche wähnt, daß auch noch in diesem späteren Geschichtsstadium die Kirche christlicher sei, als der Staat, gleichwohl aber bis zum Ende der irdischen Geschichte hin Staat und Kirche immer noch nicht schlechthin christliche sind, so tritt in diesem späteren Zeitlauf zu Staat und Kirche notwendig noch eine Gemeinschaft derjenigen hinzu, welche durch eine weiter geförderte Christlichkeit sich untereinander als ein engerer christlicher Kreis innerhalb des weiteren Kreises des christlichen Staats und der christlichen Kirche verbunden wissen. Diese Gemeinschaft organisiert sich als der Bund der „freiwilligen Christen". Ungeachtet er leicht als Kirche erscheinen

kann (weil er alles Gewicht auf die Christlichkeit legt), ist er doch nicht wirklich Kirche, weil keine ausschließend religiöse Gemeinschaft, wenn er gleich gar wohl auch seinen besonderen und eigentümlich gestalteten Kultus haben mag. Er ist ein freier Verein, und als solcher autonom gegenüber von beiden, dem Staat und der Kirche, und folglich auch nicht an die Grenzen des Einzelstaats gebunden. Aber ebensoweit ist er davon entfernt, irgend eine Opposition gegen Staat oder Kirche zu bilden, vielmehr ist er vorherrschend in praktischer Richtung wirksam, ein freiwilliger Gehilfe beider bei der Arbeit für ihren Zweck, soweit ihm nämlich dieser als der christliche erscheint. (Christliche Assoziation.) [§ 573 ff.]

§ 345. Ihre abschließende Vollendung findet die Gemeinschaft der Erlösung aber nicht in diesem sinnlichen (irdischen) Dasein, sondern in dem himmlischen. In jenem kann sie sich nicht vollständig vollenden, weil in ihm teils infolge des durch die sinnliche Zeugung vermittelten Wechsels der Generationen die Sünde, als sündiger Hang und als Thatsünde, sich in der christlichen Gemeinschaft immer wieder erneuert, teils immer solche Individuen in ihr übrig bleiben können, die sich als unempfänglich für die erlösende Gnade erweisen vermöge der ihnen zustehenden Macht der Selbstbestimmung. Nichtsdestoweniger aber können die Elemente, welche zur Vollendung des Reichs der Erlösung als eines himmlischen erfordert werden, also die Elemente des höchsten Gutes, wie es näher das christliche ist, alle nur in diesem sinnlichen Leben, oder wenigstens doch auf der Grundlage desselben, erzeugt werden, weil sie nämlich alle sittliche [mor.] sind. Die Vollendung des Reichs der Erlösung fällt daher zwar nicht mehr in die Geschichte der sichtbaren, sinnlichen irdischen Welt, sondern gehört der unsichtbaren, übersinnlichen Welt an, allein sie kann sich in dieser schlechterdings nur mittelst jener und des ihre Entwickelung durchführenden geschichtlichen Prozesses vollziehen. [§ 583.]

§ 346. Hiernach kommt es zu keinem wirklichen Abschluß der sinnlich-irdischen Geschichte, sondern nur zu einem plötzlichen Abbruch derselben, zu keiner Vollendung der menschlichen Dinge in dem sinnlich-irdischen Dasein, sondern ehe ihr Ausbau in diesem vollendet ist, weist es sich auch geschichtlich aus, daß dieser Bau in Wahrheit doch nur ein Baugerüst war für einen Bau auf einem anderen Boden, nämlich auf dem der übersinnlichen Welt. Es kommt sonach

auch weder zu einem vollständig und vollendet christlichen Staat, noch zu einem vollendeten allgemeinen christlichen Staatenorganismus, und folgeweise auch nicht zu einem vollständigen Wegfall der Kirche. [§ 584.]

§ 347. Der abbrechende Abschluß der sinnlich-irdischen Geschichte kann nicht eher eintreten, bevor nicht in ihrer Werkstatt das Material, aus welchem der Erlöser das vollendete himmlische Reich der erlösten Menschheit erbaut, vollständig fertig gearbeitet worden ist. Sein Eintritt ist folglich bedingt durch das vollständige Zustandegekommensein aller sittlichen [mor.] Güter. Er kann nicht früher erfolgen, bevor nicht die Entwickelung der menschlichen Sittlichkeit [Mor.] sich nach allen ihren wesentlichen Seiten und Momenten über alle in ihrem Begriff liegenden Stufen hinweg vollzogen hat, und zwar (was übrigens schon in jenem liegt,) als eine schlechthin normalisierte. Die objektive sittliche [mor.] Aufgabe muß zuvor vollständig gelöst sein innerhalb des Kreises der geschichtlichen Wirksamkeit der Erlösung durch den an der irdischen materiellen Natur vollständig vollzogenen Erkenntnis- und Bildungsprozeß. Insbesondere muß also auch zuvor einerseits die Gesamtheit aller National-Individualitäten mit eingesammelt sein in das geschichtliche Reich der Erlösung durch das in irgend einem Maße erfolgreiche Missionieren des Christentums unter allen Völkern des Erdkreises, und andererseits die Vollzahl der menschlichen Einzelwesen vollständig zusammengebracht sein in der Gemeinde der Erlösten. Wann diese Bedingung realisiert sei, das kann nur der Erlöser beurteilen, der von seiner alles überragenden Höhe herab das Ganze seines Reichs überschaut und zusammenschaut, und nur er kann daher den Zeitpunkt erkennen, in welchem dem gegenwärtigen Weltlauf sein Ende zu setzen ist. [§ 585.]

§ 348. Sobald die Bedingungen des Abschlusses gegeben sind, so erfolgt dieser; er kann aber durch nichts anderes geschehen, als durch die vollendete Offenbarung des Erlösers gegenüber von der Welt, die ihm auch bis dahin noch den Glauben verweigert hat. Dieser Welt aber kann der Erlöser sich, so gewiß sie für die Erweisungen seines Geistes unempfänglich ist, nicht anders mit Evidenz wahrnehmbar machen, als vermöge eines sinnlichen Mediums. Der Abschluß des gegenwärtigen irdischen Weltlaufs geschieht mithin durch die sinnliche Wiedererscheinung des Erlösers in seiner Herrlichkeit. Diese seine sinnliche Wiedererscheinung ist aber unmittelbar zugleich

die sinnliche Wiedererscheinung auch derjenigen von den bereits abgeschiedenen, des Heils der Erlösung persönlich teilhaftig gewordenen menschlichen Einzelwesen, welche infolge ihrer vollständig vollendeten Wiedergeburt schon auferstanden und in den Leib des Erlösers vollständig eingegliedert sind. Eben weil sie sonach von dem Erlöser schlechthin unzertrennliche sind, muß seine sinnliche Wiedererscheinung unmittelbar zugleich auch die ihrige sein. [§§ 586, 587.]

§ 349. Es tritt also am Schluß des gegenwärtigen Zeitlaufs noch einmal eine sinnliche Gegenwart des Erlösers und seiner vollendeten Erlösten ein, und ein Reich des Erlösers auf der gegenwärtigen Erde, das sogenannte tausendjährige Reich. Sofern seine Teilhaber als vollendete Geister auch über die äußere materielle Natur die volle Macht besitzen, welche im Begriff des Geistes selbst liegt, muß der Zustand in demselben zugleich als ein Zustand vollendeter Herrschaft über die äußere materielle Natur, und somit auch sinnlicher Herrlichkeit, nur freilich einer schlechthin heiligen, gedacht werden. Das tausendjährige Reich ist seinem Begriff zufolge ein Reich der Wunder. [§ 588.]

§ 350. Die Aufgabe dieses Reiches der Herrlichkeit ist die definitive Besiegung der antichristischen Mächte und des antichristischen Reiches, das jetzt, im Bunde mit dem Reiche der Finsternis, seine letzten Kräfte zusammennimmt in verzweifeltem Kampf. Nach seiner Niederwerfung bedarf es für den Erlöser und die vollendeten Seinen keines sinnlichen Offenbarungsmittels mehr. So thun sie denn sofort alles wieder von sich ab, was an ihrer Wiedererscheinung materieller Art war, und es bleibt nur ihre rein geistige absolute Gegenwart auf Erden zurück. [§§ 589, 590.]

§ 351. Mit der so vollendeten Offenbarung des Erlösers in seine Herrlichkeit ist das Geschick derjenigen menschlichen Einzelwesen spruchreif geworden, welche bis dahin dem Totenreich anheimgefallen blieben, weil sie es nicht zu ihrer Vollendung als reine Geister brachten. Haben sie bisher auch im Hades sich nicht bekehrt, so ist hinfort ein Umschwung ihrer persönlichen Entwickelung überhaupt nicht mehr möglich, indem nach der vollständigen Enthüllung der Wahrheit, der Gnade und der Herrlichkeit des Erlösers vor ihren Augen die Mittel zu ihrer Wiederbringung vollständig erschöpft sind. So giebt denn das Totenreich jetzt seine Toten heraus auf das Gebot

des Erlösers. Ihm haben sie denn zu Gericht zu stehen im Endgericht. Dieses aber vollzieht sich ganz von selbst. Denn da von den zu Richtenden die grobmaterielle Hülle durch den Tod abgestreift ist, so liegt ihr ganzer sittlicher [mor.] Zustand unmittelbar klar und aufgedeckt zu Tage. Diejenigen unter ihnen, welche sich noch in dieser letzten Stunde von der errettenden Gnadenwirksamkeit des Erlösers haben ergreifen lassen, und kraft dessen ihre Wiedergeburt letztlich noch zu bewirken vermögen, werden nun auch noch zu der mit ihrem Erlöser vereinigten vollendeten erlösten Menschheit hinzugethan, wiewohl sie ihr nur noch an ihren Extremitäten angefügt werden können (als Gibeoniten). Diejenigen dagegen, welche auch bis zu dieser äußersten Frist beharrlich unempfänglich geblieben sind für die Erlösung, werden als Unrettbare ausgestoßen aus der vollendeten irdischen Schöpfung, in der, eben als vollendeter, es für sie keinen Ort mehr giebt. Da sie es nicht zu einem wirklich geistigen und somit in sich selbst unvergänglichen Sein gebracht haben, so können sie nur, sich allmählich in sich aufzehrend, langsam ihrer endlichen völligen Wiedervernichtung entgegengehen. [§ 591 ff.]

§ 352. Auf diesem Gipfelpunkt der irdischen Geschichte ist die Erlösung an ihr Ziel gelangt, und darum tritt sie ab und legt ihr Regiment nieder. Die Entwickelung der Erlösung hat selbst an der erlösten Menschheit ihre Bestimmtheit, eine Gemeinschaft der Erlösung, ein durch einen Erlöser vermitteltwerdendes Reich Gottes zu sein, aufgehoben. Das Reich des Erlösers ist in seiner absoluten Vollendung das Reich Gottes rein als solches geworden. Und so stellt denn der zweite Adam sein Erlöseramt, als schlechthin ausgerichtet, wieder zurück in die Hand Gottes.[1]) [§ 597.]

§ 353. Eins übrigt nur noch, um die Entwickelung des irdischen Schöpfungskreises zum vollständigen Abschluß zu bringen, die Wiederauflösung der äußeren materiellen Natur, die als Schlacke aus dem Prozeß jener Entwickelung zurückgeblieben ist. Die Vollziehung dieser Aufgabe ist das nächste Tagewerk für die vollendete Menschheit. [§ 598.]

§ 354. Mit ihrer nunmehrigen Vollendung, d. h. vollendeten Vergeistigung, ist die irdische Weltsphäre Himmel geworden. Eben-

[1]) 1. Kor. 15, 27. 28.

damit ist sie aber auch in unmittelbare Kommunikation gesetzt mit den übrigen bereits vollendeten Weltsphären, d. h. mit dem Himmel überhaupt, und die Menschheit ist mit den himmlischen Geisterwelten zu einem Organismus höherer Ordnung zusammengewachsen. Die Entwickelung der irdischen Schöpfung als solcher hat jetzt ihr Ziel erreicht, und es beginnt nunmehr für die irdische Kreatur eine wesentlich neue Periode ihres Lebens und ihrer Wirksamkeit, die himmlische, die aber jenseits des Gebiets des Sittlichen [Mor.] liegt. [§§ 599–601.]

Zweiter Teil.

Die Tugendlehre.

§ 355. Die eigentümliche Beschaffenheit des menschlichen Individuums, vermöge welcher er zur Lösung der sittlichen [mor.] Aufgabe, d. h. zur Realisierung des höchsten Gutes, soweit sie auf seinen besonderen Anteil kommt, spezifisch tauglich ist, ist die Tugend. [§ 602.]

Erste Abteilung.

Die Tugend als abstraktes Ideal.

Erster Abschnitt.

Das Wesen der Tugend.

I. Die materialen Begriffsbestimmungen.

§ 356. Ganz abstrakt ausgedrückt ist die Tugend (die wesentlich eine individuelle sittliche [mor.] Bestimmtheit ist,) die individuelle sittliche [mor.] Vollkommenheit, näher die normale sittliche [mor.] Entwickelung des Individuums, diejenige Bestimmtheit desselben, vermöge welcher es in dem normalen und folglich auch stetig verlaufenden Prozeß der Zueignung der materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit begriffen ist, kurz die heilig-gute Geistigkeit des Individuums, und als diese dann unmittelbar zugleich auch seine Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit. Nach ihren besonderen Seiten ist sie dann weiter normale Eingentumhaftigkeit, Glückseligkeit (inkl. Gottbegeistertsein), Kräftigkeit der Persönlichkeit, Selbstbeherrschung, (beides als Gesundheit und als Reinheit,) Macht, (beides als Vermöglichkeit, und als Selbständigkeit und Gewichtigkeit,) Liebe, (beides als Gütigkeit und als Dankbarkeit,) Qualifikation für die Gemeinschaft, d. i. Berufstüchtigkeit, Ehrenhaftigkeit, Gebildetheit, Schönheit und Frömmigkeit. [§§ 604—621.]

II. Die formalen Begriffsbestimmungen.

§ 357. Die Tugend ist das normale Sinn- und Kraft-Gewordensein der materiellen Natur des Individuums, d. h. normale sittliche [mor.] Gesinnung und normale sittliche [mor.] Fertigkeit. So ist sie die Habitualität der sittlichen [mor.] Normalität im Individuum. Bei dem Handeln ist wesentlich eben die Gesinnung der Beweggrund, und die Fertigkeit die Triebfeder. Die Verhältnismäßigkeit der tugendhaften sittlichen [mor.] Gesinnung zu der tugendhaften sittlichen [mor.] Fertigkeit begründet die Lauterkeit der Tugend, die Verhältnismäßigkeit der tugendhaften sittlichen [mor.] Fertigkeit zu der tugendhaften sittlichen [mor.] Gesinnung die Kräftigkeit derselben. In ihrer Vollendung ist die Tugend die absolute Einheit der tugendhaften sittlichen [mor.] Gesinnung und der tugendhaften sittlichen [mor.] Fertigkeit. Die Tugend ist wesentlich die Individualität des Individuums, wie sie durch die Persönlichkeit desselben selbst in normaler Weise bestimmt ist, die Individualität als in normaler Weise sittlich [mor.] gesetzte, als das eigene Werk des Individuums, als seine normale zweite, d. h. sittliche [mor.] Natur, d. h. die Tugend ist ihrem Begriff nach tugendhafter Charakter. Das ist die Vollendung der Tugend des Individuums, daß es ein normal vollendeter Charakter geworden ist, d. h. daß das Individuelle an ihm schlechthin ein durch es selbst gesetztes ist. Nach seinem Charakter bestimmt sich daher der sittliche [mor.] Wert des Individuums, und der Gegensatz gegen die Tugend überhaupt in formaler Hinsicht ist die Charakterlosigkeit. Im Begriff des Charakters liegt so wesentlich mit, daß seine Gestalt durch das Naturell und näher das Temperament mitbedingt ist. [§§ 622—634.]

§ 358. Als individuelle sittliche [mor.] Vollkommenheit ist die Tugend in jedem menschlichen Einzelwesen eine spezifische differente. [§§ 635, 636.]

Zweiter Abschnitt.

Das System der Tugenden.

§ 359. Die Tugend ist zwar als sittliche [mor.] Bestimmtheit des Individuums in jedem Einzelnen in sich selbst Eine, dessen ungeachtet aber breitet sie sich in ihm ebenso wesentlich in eine

Mannigfaltigkeit von besonderen Tugenden aus, die sich dann in jedem tugendhaften Individuum wieder jede einzelne auf individuell differente Weise färben. Denn da der aktive Faktor der Tugend, die Persönlichkeit, in concreto nur in einer Mehrheit von persönlichen Funktionen gegeben ist, so kann durch ihn die Tugend in dem Individuum auch nur in einer Mehrheit von normalen Zueignungen der materiellen Natur an die verschiedenen besonderen Seiten der Persönlichkeit, d. h. in einer Mehrheit von besonderen Tugenden erzeugt werden. Diese vielen besonderen Tugenden gehören aber in dem Individuum ebenso wesentlich schlechthin organisch zusammen, wie die vielen besonderen Funktionen der Persönlichkeit. Die Tugend ist Tugend nur, sofern sie ein schlechthin unauflösliches Ganzes von besonderen Tugenden ist. Eine besondere Tugend in der Isolierung von den übrigen, und wäre es auch nur von einer einzigen, giebt es nicht. Kein bestimmter an sich betrachtet normaler sittlicher [mor.] Habitus des Individuums kann in diesem wirklich ein solcher, d. h. ein tugendhafter sein, außer wiefern er ein solcher Zustand bestimmt des ganzen Menschen ist. [§ 637.]

§ 360. Da der Grundfunktionen der Persönlichkeit nur zwei sind, Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit, so ergiebt sich unmittelbar nur eine Zweiheit von Grundtugenden, die Tugend des Selbstbewußtseins, d. h. die Vernünftigkeit, und die Tugend der Selbstthätigkeit, d. h. die Freiheit. Beide können immer nur mit- und ineinander gegeben sein. [§ 638 ff.]

§ 361. Da jedoch Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit nie anders gegeben sind, als näher bestimmt durch den Charakter entweder der individuellen Differenz oder der universellen Identität, so gilt dies auch von den ihnen entsprechenden Tugenden der Vernünftigkeit und der Freiheit. Dieselben zerlegen sich also wieder in vier andere Tugenden, welche die eigentlichen konkreten Grundtugenden (Kardinaltugenden) sind: 1) die individuell bestimmte Vernünftigkeit, d. i. die Genialität, 2) die universell bestimmte Vernünftigkeit, d. i. die Weisheit, 3) die individuell bestimmte Freiheit, d. i. die Originalität, und 4) die universell bestimmte Freiheit, d. i. die Stärke. Je mehr alle vier untereinander im Gleichgewicht stehen beim Maximum jeder einzelnen, desto höher ist die individuelle Formation der Tugend.

§ 362. Gleicherweise zerlegt sich die Tugend auch nach den verschiedenen besonderen Seiten, welche in ihr hervortreten, auf dem Grunde desselben Einteilungsprinzips tetrachotomisch, soweit nämlich die Natur der Sache es zuläßt. Hiernach ist die Tugend als normale Kräftigkeit der Persönlichkeit im Individuum überhaupt 1) Mut, 2) Besonnenheit, 3) Tapferkeit, 4) Beharrlichkeit; als Selbstbeherrschung 1) Sanftmut, 2) Unbefangenheit, 3) Enthaltsamkeit, 4) Geduld; als Reinheit 1) Schamhaftigkeit 2) Nüchternheit, 3) Keuschheit, 4) Mäßigung; als Gewichtigkeit 1) Anmut, 2) Lehrhaftigkeit, 3) Würde, 4) Beredsamkeit; als Liebe im allgemeinen 1) Mitgefühl, 2) Wohlwollen, 3) Uneigennützigkeit, 4) Wohlthätigkeit; sodann aber insbesondere als Liebe, wie sie in dem Individuum Kräftigkeit der Persönlichkeit in ihm ist, 1) Vertrauen, 2) Billigkeit, 3) Treue, 4) Großmut; weiter als Qualifikation für die Gemeinschaft oder Berufstüchtigkeit 1) Aufrichtigkeit, 2) Wahrhaftigkeit, 3) Bescheidenheit, 4) Gerechtigkeit; als Ehrenhaftigkeit 1) Ehrgefühl, 2) Edelmut, 3) Ehrliebe, 4) Hochherzigkeit; als Gebildetheit 1) Zartgefühl, 2) Klugheit, 3) Anstand, 4) Geschicklichkeit; endlich als Frömmigkeit 1) Demut, 2) Gläubigkeit, 3) Gewissenhaftigkeit, 4) Folgsamkeit gegen Gott. [§ 640 ff.]

Dritter Abschnitt.

Die Entwickelungsverhältnisse der Tugend.

§ 363. Die Tugend wird nur allmählich in dem Individuum; sie ist keine angeborene, sondern eine erworbene, aber sie ist eine stetig fortschreitende. Ihres Werdens ungeachtet kann sie nichtsdestoweniger in jedem Lebensmoment des Individuums eine schlechthin wahre sein. [§§ 652 ff.]

§ 364. Wegen des Bedingtseins der sittlichen [mor.] Entwickelung des Einzelnen durch die Gemeinschaft hält die Entwickelung der menschlichen Tugend, was ihre Stufenleiter angeht, gleichen Schritt mit der Entwickelung der sittlichen [mor.] Gemeinschaft, und sonach mit der sittlichen [mor.] Entwickelung der Menschheit selbst. Je weiter diese in normaler Weise fortschreitet, eine desto gediegenere und reichere Basis für die Entwickelung seiner Tugend hat der Einzelne an dem allgemeinen Stande der sittlichen [mor.] Gemeinschaft,

welcher er angehört, oder an ihrem Gemeingeist, von welchem er getragen wird, desto höhere Bildungen der Tugend hat sie also zu ihrem Ergebnis, und desto schneller geht sie auch von statten. Die menschlichen Tugenden werden mithin im Verlauf der sittlichen [mor.] Entwickelung der Menschheit von Generation zu Generation immer höhere, und die denkbarerweise höchsten können erst mit dem vollständigen Abschluß derselben hervortreten. Je mehr die Zahl der an der Realisierung des höchsten Gutes mitarbeitenden tugendhaften Individuen sich vermehrt, und je höherer Art, eben infolge der mehr und mehr vorrückenden Realisierung dieses höchsten Gutes, ihre Tugenden werden, mit desto beschleunigterer Schnelligkeit läuft der Prozeß der normalen sittlichen [mor.] Entwickelung der Menschheit ab. [§§ 655—657.]

§ 365. Da die Zueignung der materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit wesentlich Anstrengung auf Seiten des zueignenden Subjekts einschließt, so kann die Tugend nicht ohne Anstrengung erworben werden, und so lange sie noch eine werdende ist, muß sie mit Anstrengung verbunden sein. Ebenso wesentlich involviert sie aber auch ein relatives Überwundenhaben der Anstrengung, und in ihrer Vollendung das absolute, und es eignet ihr wesentlich die Leichtigkeit des normalen Handelns, und zwar als stetig wachsende. [§ 658.]

§ 366. Der Mehrheit der Tugenden ungeachtet ist die Tugend doch schlechthin unteilbar. Keine der besonderen Tugenden kann anders gegeben sein, als mit allen übrigen zugleich, und in jedem normalen sittlichen [mor.] Akt müssen alle besonderen Tugenden zusammen sein und zusammen wirken, jedoch in den mannigfaltigsten Mischungsverhältnissen. Denn die verschiedenen besonderen Seiten der Tugend können als wesentliche Momente dieser nie schlechthin die eine ohne die andere gegeben sein, und ebenso die beiden sich kreuzenden Paare von Gegensätzen, in denen die weitere Besonderung der Tugenden ihr Prinzip hat, Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit auf der einen Seite, und Individualität und Universalität auf der anderen. Wer eine Tugend hat, hat also alle, wiewohl nicht ohne weiteres alle in gleichem Maße. Wenn so alle besonderen Tugenden wesentlich ineinander sind, so sind sie dies doch nur nach Maßgabe der tugendhaften Entwickelung des Individuums. [§ 659.]

§ 367. Die tugendhafte sittliche [mor.] Entwickelung des Individuums besteht also wesentlich, wie einerseits in der stetig wachsenden Entfaltung der an sich einen Tugend in eine Vielheit von besonderen Tugenden, so andererseits in der stetig wachsenden einheitlichen Harmonie dieser vielen besonderen Tugenden, so daß sich also die Tugend durch ihre eigene Entfaltung selbst unmittelbar wieder in die Einheit zurücknimmt aus ihrer Mannigfaltigkeit. Bei der tugendhaften Entwickelung des Individuums ist in ihm das Maß der Entfaltung der Tugend in sich selbst zugleich das Maß der Harmonie der besonderen Tugenden untereinander, und umgekehrt. Die Tugend ist so auf jeder Stufe ihrer Entwickelung Harmonie der Tugenden, und somit auch der sittlichen [mor.] Funktionen des Individuums und seines sittlichen [mor.] Lebens überhaupt, je weiter aber ihre Entwickelung vorschreitet, eine desto reichere und zugleich tiefere. [§ 660 ff.]

§ 368. Nichtsdestoweniger findet in jedem tugendhaften Individuum ein spezifisches Übergewicht einzelner besonderer Tugenden über andere statt, bald ein Übergewicht der Tugend des Selbstbewußtseins über die der Selbstthätigkeit, bald umgekehrt, und in beiden Fällen wiederum bald unter dem Charakter der Individualität, bald unter dem der Universalität. Aber es darf hierbei immer nur ein Übergewicht stattfinden, und zwar ein solches, welches, relative betrachtet, gerade das richtige Gleichgewicht ist; es hat nämlich sein spezifisches Maß an der Individualität selbst, wie sie natürlich angelegt ist. Auch bei ihm, oder vielmehr gerade vermöge desselben, ist in dem Individuum die volle Harmonie der besonderen Tugenden gegeben. Ohne ein solches spezifisches Übergewicht einzelner besonderer Tugenden über andere in dem Individuum würde es bei vollendeter Entwickelung der Tugend gar keine individuelle Verschiedenheit dieser geben. [§ 663.]

§ 369. Diese in der Individualität, wie sie natürlich bedingt ist, ursprünglich angelegte Präponderanz einer einzelnen besonderen Tugend vor anderen ist das Talent. Dasselbe ist auf der einen Seite entweder überwiegend Talent der Rezeptivität, oder überwiegend Talent der Spontaneität (Produktivität), auf der anderen quantitatives, oder qualitatives. Eine absolute Talentlosigkeit giebt es nicht. Das entwickelte Talent ist die Virtuosität, die deshalb immer nach anderen Seiten hin von einer relativen Beschränktheit begleitet ist. [§ 664.]

§ 370. Auf der Verschiedenheit der Talente beruht demnach die normale Verschiedenheit der individuellen Gestaltungen der Tugend, und die Berechtigung der sittlichen [mor.] Eigentümlichkeiten. Allerdings ist in dem Individuum, indem in ihm von Natur ein Übergewicht einzelner sittlicher [mor.] Funktionen über andere angelegt ist, von vornherein eine relative Disharmonie seines sittlichen [mor.] Lebens prädisponiert, aber sie kann und soll in ihm sittlich [mor.] aufgehoben werden durch seine sittliche Entwickelung. Jenes Übergewicht selbst zwar kann auch durch sie nicht beseitigt werden, wohl aber die durch dasselbe herbeigeführte Disharmonie. Diese letztere ist nämlich in demselben Maße, in welchem sie infolge der Entwickelung des Individuums aktualiter hervortritt, unmittelbar zugleich auch durch die Zueignung der Individualität an die universelle Humanität, d. h. durch die sittliche [mor.] Bildung, unmittelbar zu überwinden und in vollen Einklang aufzulösen; die natürliche Individualität ist durch die sittliche [mor.] Bearbeitung, wie einerseits in sich zu entwickeln, so andererseits zugleich als wirklich in sich geschlossene Einheit, d. h. als Charakter, zu setzen. Die normale Charakterbildung ist in Ansehung seines Verhältnisses zu sich selbst die sittliche [mor.] Aufgabe des Individuums. In dieser Beziehung ist die sittliche [mor.] Forderung an dasselbe die vollendete normale Ausbildung aller seiner Talente schlechthin zusammen mit der vollendeten Harmonie aller seiner sittlichen [mor.] Funktionen, welches beides auch der Natur der Sache nach immer schlechthin zusammen gegeben ist. [§ 665.]

§ 371. Wenn das Talent, an sich betrachtet, eine Beschränkung der Tugend in dem Individuum ist, so ist es doch gerade diese Beschränktheit seiner Tugend, wodurch sich das Individuum als integrierendes Glied dem Organismus der sittlichen Gemeinschaft eingliedert, und wodurch mithin nicht nur seine Bedeutung für das sittliche Ganze, sondern auch die Normalität seiner eigenen sittlichen [mor.] Entwickelung wesentlich mitbedingt ist. [§ 666.]

§ 372. Je vollständiger alle Einzelnen ihre eigentümlichen Talente ausgebildet haben, desto vollständiger wird auch die Harmonie ihres Zusammenwirkens in ihrem sich gegenseitig Ergänzen, und desto vollendeter die sittliche Gemeinschaft. Und so ist denn das Individuum in der vollendeten normalen Entwickelung seiner Talente das zur Lösung seines bestimmten Anteils an der allgemeinen

sittlichen [mor.] Aufgabe oder zur Erwirkung des ihm als seine besondere Aufgabe zufallenden bestimmten Teils des höchsten Gutes auf vollständige Weise spezifisch geeignete, d. h. das vollendet tugendhafte. [§ 667.]

Zweite Abteilung.
Die Tugend in ihrer konkreten Wirklichkeit.

Erster Abschnitt.
Die Untugend des alten natürlichen Menschen.

Erstes Hauptstück.
Das Wesen der Untugend.

I. Die materialen Begriffsbestimmungen.

§ 373. Vermöge der natürlichen sündigen Depravation und des in ihr mitgesetzten sündigen Hanges ist in dem natürlichen Menschen eine schlechthin normale sittliche [mor.] Entwickelung und infolge dieser eine wirklich normale individuelle Sittlichkeit [Mor.] unmöglich. Der natürliche Mensch als solcher kann also keine Tugend haben. Seine individuelle Sittlichkeit [Mor.] ist unvermeidlich eine abnorme, und zwar beides, quantitativ und qualitativ abnorme, sie ist wesentlich Untugend. [§ 668]

§ 374. Als teils quantitativ, teils qualitativ abnorm entwickelte individuelle Sittlichkeit [Mor.] ist die Untugend einerseits in ihrer Entwickelung zurückgebliebene individuelle Sittlichkeit [Mor.], d. h. Tugendmangel, und andererseits falsch entwickelte individuelle Sittlichkeit [Mor.], d. h. falsche Tugend. Dies gilt natürlich auch von allen ihren besonderen Seiten. Da das Zurückgebliebensein der sittlichen [mor.] Entwickelung in Keinem das absolute sein kann, d. h. der vollständige Defekt jeder sittlichen [mor.] Entwickelung überhaupt, so kann die Untugend in Keinem bloßer Tugendmangel sein. Auf der anderen Seite kann sich aber die sittliche [mor.] Entwickelung als abnorme nicht schlechthin vollenden, folglich die Untugend in Keinem bloße falsche Tugend sein. Die Untugend ist also überall eine Mischung von Tugendmangel und falscher Tugend, aber jedesmal mit dem bestimmten Übergewicht des einen dieser beiden Elemente. [§ 670.]

§ 375. Die Untugend ist wesentlich nur relative Geistigkeit, d. h. bloße Geistartigkeit des Individuums, und zwar näher böse und unheilige. Nach Maßgabe der verschiedenen Stufen der Tugend ist auch sie eine mannigfach abgestufte, sowohl was den Grad ihrer Annäherung an die wirkliche Geistigkeit, als was den Grad ihrer Bösheit und Unheiligkeit angeht. Eben als böse Geistartigkeit ist die Untugend unmittelbar zugleich auch einerseits relative Vergänglichkeit und Sterblichkeit, und andererseits falsche Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit des Individuums. Nach ihren besonderen Seiten ist die Untugend dann näher sittliche [mor.] Eigentumslosigkeit und falsche sittliche [mor.] Eigentumshaftigkeit; Glückseligkeitslosigkeit und falsche Glückseligkeit; Unkräftigkeit und falsche Kräftigkeit der Persönlichkeit im Individuum in ihrem Verhältnis zur materiellen Natur; Selbstknechtschaft und falsche Selbstbeherrschung; Unreinheit und falsche Reinheit; Unvermöglichkeit und falsche Vermöglichkeit; Unselbständigkeit und Unbedeutendheit und falsche Selbständigkeit und Gewichtigkeit; Lieblosigkeit und falsche Liebe; Untüchtigkeit für die Gemeinschaft oder Berufsuntüchtigkeit und falsche Tüchtigkeit für die Gemeinschaft d. h. Gefährlichkeit für dieselbe; Ehrlosigkeit und falsche Ehrenhaftigkeit; Ungebildetheit und falsche Gebildetheit; Schönheitslosigkeit und Häßlichkeit; endlich Unfrömmigkeit und falsche Frömmigkeit. [§ 671 ff.]

II. Die formalen Begriffsbestimmungen.

§ 376. Auch die Untugend ist beides, sittliche [mor.] Gesinnung und sittliche [mor.] Fertigkeit, aber abnorme oder untugendhafte. Weil jedoch in dem untugendhaften Individuum Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit alteriert sind, so ist immer in irgend einem Maße in der untugendhaften Gesinnung ein Defekt des wirklichen Selbstbewußtseins mitgesetzt, und in der untugendhaften Fertigkeit ein Defekt der wirklichen Selbstthätigkeit, und es kommen also die sittliche [mor.] Gesinnung und die sittliche [mor.] Fertigkeit als untugendhafte auch rein ihrer Form nach (d. h. ganz abgesehen von ihrer Normalität oder Abnormität) nicht in voller Wahrheit zustande. [§ 681.]

§ 377. Als quantitative und qualitative Abnormität der sittlichen [mor.] Gesinnung und der sittlichen [mor.] Fertigkeit ist die Untugend einerseits Schwäche, und andererseits Verderbtheit

(Verkehrtheit) beider. Je weiter die Untugend sich in sich selbst entwickelt, desto inniger sind die untugendhafte Gesinnung und die untugendhafte Fertigkeit ineinander. Zu einem absolut vollständigen Ineinandersein beider kann es aber deshalb nicht kommen, weil in dem untugendhaften Individuum überhaupt eine vollendete Entwickelung der Persönlichkeit unmöglich ist. [§ 682.]

§ 378. Als untugendhafte sittliche [mor.] Gesinnung und untugendhafte sittliche [mor.] Fertigkeit ist die Untugend Habitualität der sittlichen [mor.] Abnormität in dem Individuum, ein Zur-Natur- und Naturnotwendigkeitgewordensein derselben in ihm, jedoch immer nur eine relative. Sie ist so Knechtschaft, aber immer nur relative, des Individuums unter der Sünde. [§ 685.]

§ 379. Auch die Untugend ist wesentlich Charakter, nämlich abnormer, d. h. untugendhafter; eine wirkliche Vollendung des Charakters ist aber bei ihr nicht möglich; der Untugend eignet daher wesentlich zugleich eine relative Charakterlosigkeit. [§ 687.]

§ 380. Den beiden Hauptformen der Sünde entsprechend ist die Untugend beides, sinnliche und selbstsüchtige. Beide kommen aber immer nur zusammen vor in dem untugendhaften Individuum, so jedoch, daß immer auf eine von beiden bestimmt das Übergewicht fällt. Der allgemeine Charakter der sinnlichen Untugend ist der Leichtsinn, der der selbstsüchtigen der Starrsinn. [§ 688.]

§ 381. Wie die Sünde überhaupt, so tritt auch die Untugend, beides als sinnliche und selbstsüchtige, auf beiden Potenzen auf, auf der bloß natürlichen, oder als Untugend der sittlichen [mor.] Rohheit, und auf der geistigen, oder als Untugend der eigentlichen Bösheit. Beide kommen immer nur miteinander vor in dem untugendhaften Individuum, nur unter dem jedesmaligen Übergewichte einer von beiden. Da bei der sittlichen [mor.] Abnormität ein absolutes Bestimmtwerden der materiellen Natur des Individuums durch seine Persönlichkeit unmöglich ist, so kann bei der Untugend die sittliche [mor.] Rohheit nie vollständig aufgehoben werden, eben deshalb aber auch die Bösheit sich nie zu einer absoluten steigern. Die bloßen Tugendmängel können der bloß natürlichen Potenz der Untugend angehören, die falschen Tugenden können dagegen ihrem Begriff zufolge immer nur als Untugenden der geistigen Potenz vorkommen. Im allgemeinen ist die Untugend in ihren früheren Stadien überwiegend sittliche [mor.] Rohheit, in ihren späteren überwiegend Bösheit. [§ 689.]

§ 382. In den verschiedenen menschlichen Individuen ist die abnorme Entwickelung der Sittlichkeit [Mor.] und mithin auch die Untugend quantitativ sehr verschieden nach Maßgabe des verschiedenen Maßes des Widerstandes, welche sie dem natürlichen sündigen Hange entgegensetzen. Aus diesen unübersehlichen quantitativen Differenzen tritt aber bestimmt eine qualitative hervor, und es stellen sich so zwei wesentlich verschiedene Arten der Untugend heraus, die bloße Untugend und das Laster. Da nämlich der sündige Hang über den natürlichen Menschen keine ihm das abnorme Handeln absolut aufzwingende Gewalt ausübt, sondern nur eine ihm das wirklich normale Handeln unmöglich machende, so kann auch das natürliche menschliche Individuum dem Hange zum abnormen Handeln einen Widerstand leisten, der freilich nicht stark genug ist, um ihn zu besiegen, wohl aber geeignet, seine Wirksamkeit einzuschränken. Sofern nun die Abnormität der sittlichen [mor.] Entwickelung des Individuums auf dieser bloßen Ohnmacht seines Widerstandes gegen den sündigen Hang beruht, also nur auf dem Nichtzustandekommen eines wahrhaft normalen Handelns, nur darauf, daß ein die Normalität anstrebendes Handeln sich nicht in wahrhaft normaler Weise zu vollziehen vermag, so ist die abnorm entwickelte individuelle Sittlichkeit [Mor.] bloße Untugend; sofern aber die Abnormität die Folge davon ist, daß das Individuum sich dem sündigen Hange wirklich hingiebt, die Befriedigung desselben wirklich zu seinem Endzweck macht, also bei seinem Handeln die Normalität überhaupt gar nicht anstrebt, sondern bestimmt die Abnormität selbst, wenngleich nicht grade als solche, sich zum Zweck setzt, so ist die Untugend das Laster. Daher ist erst das Laster die eigentliche Herrschaft der Sünde, sofern nämlich in dem Begriff der Herrschaft wesentlich mitliegt, daß sie die Bethätigung einer von demjenigen, auf welchen sie gerichtet ist, unbestrittenen Macht ist. Das Laster trägt daher das Gepräge der Stärke, wie die bloße Untugend das der Schwäche. [§ 695.]

§ 383. Die bloße Untugend ist auf der bloß natürlichen Stufe die Schwachheit, auf der geistigen Stufe der Fehler. Das Laster kann nur auf der geistigen Stufe auftreten, dessen ungeachtet hat es seine wesentlichen Stufen. Die positive Affirmation des Bösen, welche den Begriff des Lasters konstituiert, kann sich nämlich beziehen materiell auf das Böse lediglich seiner Materie nach, lediglich auf die (böse) Lust und den (bösen) Genuß, welche das Sündigen dem Individuum gewährt, es sei nun ein sinnlicher Genuß oder ein selbstsüchtiger, oder auf das Böse seiner Form nach, auf dasselbe als sittliche [mor.] Abnormität oder als Böses. In jenem Fall ist das Laster das viehische, in diesem das teuflische, jenes kann teils überwiegend Laster der Sinnlichkeit sein, teils überwiegend Laster der Selbstsucht, bei diesem, da bei ihm das eigentliche Objekt der sittlichen [mor.] Selbstbestimmung die Abnormität des Handelns als solche ist, hat der Unterschied zwischen der sinnlichen und der selbstsüchtigen Form alle Bedeutung verloren. Solange der Mensch unter den jetzigen materiellen Existenzbedingungen steht, ist mit der Sünde unvermeidlich allemal irgend eine, sei es nun sinnliche oder selbstsüchtige, Lust verknüpft, und darum kann sich das Laster jetzt nie als rein diabolisches fixieren. Gleichwohl kann die Freude an der sinnlichen und selbstsüchtigen Lust wegen ihres inneren Gegensatzes gegen die sittliche [mor.] Norm nicht umhin, einen Widerwillen gegen diese selbst in dem Sündigenden zu erwecken, und so kann es auch kein rein viehisches Laster geben, sondern das viehische Laster muß immer irgendwie auch in das teuflische hinüberspielen. In der gegenwärtigen Wirklichkeit kann also das Laster immer nur als Mischung des viehischen und des teuflischen Lasters vorkommen, aber jedesmal mit dem bestimmten Übergewicht eines dieser beiden Elemente. [§ 697.]

§ 384. Das Laster führt nicht notwendig unmittelbar zugleich die Lasterhaftigkeit seines Subjekts mit sich. Denn indem dieses sich für eine bestimmte besondere sittliche [mor.] Abnormität (Sünde) bejahend entscheidet, und den Kampf gegen sie ein für allemal aufgiebt, kann es gar wohl in Ansehung anderer besonderer sittlicher [mor.] Abnormitäten (Sünden) die Renitenz immer noch fortsetzen, nur den Fall des ausgesprochenen diabolischen Lasters ausgenommen. Ist es aber in dem Individuum zur bestimmten Entscheidung für die Sünde überhaupt in Bausch und Bogen gekommen, oder wenigstens zur deutlichen Annäherung daran, hat sich also in dem Individuum seine Persönlichkeit selbst, nicht etwa bloß die eine oder die andere Seite derselben, für die Sünde entschieden, dann ist die Person selbst das Subjekt des Lasters geworden, und der Zustand der wirklichen Lasterhaftigkeit eingetreten. Die Lasterhaftigkeit ist teils viehische, teils teuflische; in ihrer absoluten Vollendung würde sie die rein teuflische sein. [§ 699.]

§ 385. Vorzugsweise im Laster entwickelt sich auch ein entschiedener böser Charakter, zumal in der Lasterhaftigkeit, während der bloßen Untugend ihrem Begriff zufolge ausgesprochene Charakterlosigkeit eignet. [§ 700.]

§ 386. In ihrer Vollendung ist die Lasterhaftigkeit die Verstocktheit. Dieselbe ist auf Seiten des Selbstbewußtseins die Verblendung, auf Seiten der Selbstthätigkeit die Verhärtung. Ihre Vorstufen sind einerseits die absolute Unbeständigkeit im Guten, und die Heuchelei im weiteren Sinne des Wortes. Jene ist völlige Verhärtung ohne völlige Verblendung, diese völlige Verblendung ohne völlige Verhärtung. [§ 701 ff.]

§ 387. Unter der jetzigen sinnlichen Bedingung des Seins des menschlichen Einzelwesens kann in ihm die Lasterhaftigkeit immer nur eine relative sein. Die absolute Lasterhaftigkeit würde in ihm die vollendete Entwickelung seiner Persönlichkeit voraussetzen, und könnte nur auf der rein geistigen Potenz, ohne alle Beimischung der bloß natürlichen Sünde, also nur als Lasterhaftigkeit der reinen Bösheit, ohne irgend eine Mitwirkung sinnlicher Rohheit, sich verwirklichen. Dagegen tritt mit dem sinnlichen Ableben für das menschliche Individuum allerdings die Möglichkeit der absoluten Vollendung der Untugend und näher der Lasterhaftigkeit in ihm ein. Denn von nun an strömt in ihm die Quelle des materiellen Lebens, wenigstens des jetzigen grobmateriellen, das sich immer wieder von Neuem ergänzen kann aus einer äußeren materiellen Natur, nicht mehr fort, und so kann es denn in sich alle noch zurückgebliebene sittliche [mor.] Rohheit, ohne daß sie sich immer wieder erneuerte, vollends zur eigentlichen Bösheit potenzieren, und indem es vermöge der konsequent durchgeführten Systematisierung des Bösen in sich die Entwickelung seiner Persönlichkeit zu einem schlechthin festen Abschluß bringt, die sittliche [mor.] Abnormität als solche unbedingt bejahen lernen. Indem es sich solchergestalt dämonisiert, vollendet es mittelbar zugleich in sich die Untugend zur absoluten Lasterhaftigkeit.

Zweites Hauptstück.

Das System der Untugenden.

§ 388. Auch die Untugend, ungeachtet auch sie in sich selbst Eine ist, breitet sich wie die Tugend, und zwar aus demselben

Grunde, wesentlich in eine Mannigfaltigkeit von besonderen Untugenden aus. Das Einteilungsprinzip der Untugend ist dasselbe, wie das der Tugend. [§ 708.]

§ 389. Die allgemeinsten Grunduntugenden sind die Unvernünftigkeit und die Unfreiheit, welche in concreto, jene als Gefühllosigkeit und Dummheit, diese als Apathie und Schwäche auftreten. Auch nach den verschiedenen besonderen Seiten, die an ihr hervortreten, zerlegt die Untugend sich tetrachotomisch. Die Kräftigkeit der Persönlichkeit im Individuum gegenüber von der materiellen Natur angehend ist die Untugend a) als Unkräftigkeit der Persönlichkeit: 1) Weichlichkeit (Kleinmut), 2) Leichtsinn, 3) Feigheit, 4) Trägheit; b) als falsche Kräftigkeit der Persönlichkeit: 1) Eitelkeit, 2) Stolz, 3) Eigensinn, 4) Trotz; die Selbstbeherrschung angehend a) als Selbstknechtschaft: 1) Launenhaftigkeit, 2) Befangenheit, 3) Zügellosigkeit, 4) Ungeduld; b) als falsche Selbstbeherrschung: 1) Verstellung, 2) Sophisterei, 3) Ziererei, 4) Heuchelei; die Reinheit angehend a) als Unreinheit: 1) Schamlosigkeit, 2) Lüsternheit, 3) Unkeuschheit, 4) Üppigkeit; b) als falsche Reinheit: 1) Prüderie, 2) Skrupulosität, 3) Selbstentsinnlichung, 4) Quietismus; die Selbstständigkeit und Gewichtigkeit angehend a) als Unbedeutendheit: 1) Fadheit, 2) Beschränktheit, 3) Plattheit, 4) Unbeholfenheit; b) als falsche Gewichtigkeit: 1) Koketterie, 2) Schlauheit, 3) Abgeschliffenheit, 4) Frechheit; die Liebe angehend a) als Lieblosigkeit, und zwar: *α*) auf ihrer untersten Potenz als bloße (negative) Lieblosigkeit: 1) Teilnahmlosigkeit, 2) Unbilligkeit, 3) Eigennützigkeit (mit ausdrücklichem Einschluß der Habsucht und des Geizes), 4) Herrschsucht; *β*) auf ihrer höheren (positiven) Potenz als Haß: 1) Mißtrauen, 2) Bosheit, 3) Rachsucht, 4) Härte; b) als Energie der Persönlichkeit vermöge des Hasses: 1) Neid, 2) Tücke, 3) Schadenfreude, 4) Grausamkeit; c) als falsche Liebe: 1) Weichmütigkeit, 2) Nachsichtigkeit, 3) Affenliebe, 4) falsche Gefälligkeit; die Qualifikation für die Gemeinschaft oder die Berufstüchtigkeit angehend a) als bloße Untauglichkeit für die Gemeinschaft: 1) Unaufrichtigkeit, 2) Unwahrhaftigkeit, 3) Unbescheidenheit, 4) Ungerechtigkeit; b) als Gefährlichkeit für die sittliche Gemeinschaft: 1) Falschheit, 2) Lügenhaftigkeit, 3) Treulosigkeit, 4) Unehrlichkeit; die Ehrenhaftigkeit angehend a) als Ehrlosigkeit: 1) Niederträchtigkeit, 2) Gemeinheit, 3) Kriecherei, 4) Verruchtheit; b) als falsche Ehrenhaftigkeit: 1) Em-

pfindlichkeit, 2) Übermut, 3) Ehrsucht, 4) Tollkühnheit; die Gebildetheit angehend a) als Ungebildetheit: 1) Stumpfheit, 2) Unverständigkeit, 3) Ungeschlachtheit, 4) Ungeschicktheit; b) als Verbildetheit: 1) Empfindelei, 2) Geistreichigkeit, 3) Affektation, 4) Vielthuerei; endlich die Frömmigkeit angehend a) als Unfrömmigkeit: 1) Frivolität, 2) Ungläubigkeit, 3) Gewissenlosigkeit, 4) Frevelhaftigkeit; b) als falsche Frömmigkeit: 1) Andächtelei, 2) Orthodoxismus, 3) Gewissenspeinlichkeit, 4) Scheinheiligkeit. [§ 710 ff.]

Drittes Hauptstück.

Die Entwickelungsverhältnisse der Untugend.

§ 390. Auch die Untugend ist eine allmählich werdende, allein nichts destoweniger im natürlichen Menschen eine zugleich angeborene, nämlich auf ihrer bloß natürlichen Potenz. Als durch eine abnorme, sittliche [mor.] Entwickelung werdende ist sie eine nicht stetig werdende. Die Entwickelung der Untugend des Individuums und ihr Grad ist wesentlich mitbedingt durch den jedesmaligen Höhestand der Entwickelung der sittlichen Gemeinschaft. Doch macht es in dieser Hinsicht ein wesentlicher Unterschied aus, ob die Untugend bloße Untugend ist, oder eigentliches Laster. Die Laster steigern sich im Verlauf der sittlichen [mor.] Entwickelung immer höher, und die denkbarerweise sublimiertesten Formen des Lasters können erst mit der Vollendung der sittlichen [mor.] Entwickelung der Menschheit und mit der Vollendung des Reichs des Bösen hervortreten. [§§ 725—728.]

§ 391. Auch die Untugend ist schlechthin unteilbar. Keine der besonderen Untugenden kann anders vorkommen, als zusammen mit allen übrigen, und in jedem abnormen sittlichen [mor.] Akte wirken wesentlich alle besonderen Untugenden zusammen, wiewohl in den mannigfachsten Mischungsverhältnissen. Wer eine besondere Untugend hat, hat mithin alle, wiewohl keineswegs ohne weiteres alle in gleichem Maße. Ebenso kann aber auch, wo eine besondere Untugend ist, überhaupt gar keine Tugend sein, und wer eine besondere Untugend hat, der kann keine einzige besondere Tugend haben, nämlich als wahre. Schon jede einzelne besondere Untugend macht das Subjekt selbst untugendhaft. Ungeachtet so Tugend und Untugend nie zusammensein können in demselben Individuum, so

können doch allerdings in diesem neben einzelnen stark hervortretenden Untugenden (nämlich bloßen Untugenden) verschiedene Annäherungen an einzelne Tugenden, relative nämlich, bestehen. [§ 729.]

§ 392. Auch die untugendhafte Entwickelung hat ein immer vollständigeres Ineinandereingehen aller einzelnen besonderen Untugenden in dem Individuum zur Folge. Allein zum absolut vollständigen Ineinandersein derselben kann es doch unter den gegenwärtigen Existenzbedingungen nie kommen. Deshalb ist auch in der Untugend nie eine völlige Konsequenz möglich. Die Untugend ist folglich immer eine bloß approximative Harmonie der besonderen Untugenden, und also auch des untugendhaften menschlichen Individuums selbst in und mit sich selbst. Die entschiedene Annäherung wenigstens an diese Harmonie findet in der Lasterhaftigkeit statt. Die bloße Untugend dagegen charakterisiert gerade der innere Zwiespalt zwischen Gutem und Bösem. [§ 732.]

§ 393. Ihrer wesentlichen Identität ungeachtet ist doch die Untugend in jedem untugendhaften Individuum unter einer schlechthin eigentümlichen Gestalt gesetzt, d. h. in einem schlechthin eigentümlichen Mischungsverhältnis der einzelnen besonderen Untugenden. Immer hat eine einzelne besondere Untugend das Übergewicht, und teilt allen übrigen, sie spezifisch abschattierend, durch ihre eigene besondere Farbe eine gemeinsame schlechthin eigentümliche Färbung mit. Dieses Übergewicht der dominierenden Untugend ist einerseits natürlich angelegt in der Naturgrundlage der Individualität, d. h. es beruht auf einem untugendhaften Talente, andererseits kann es aber auch das eigene sittliche [mor.] Product des untugendhaften Individuums sein, das Werk der untugendhaften Charakterbildung. Die Charakterbildung kann sogar die natürlich angelegte Herrschaft einer besonderen Untugend wenigstens relativ aufheben, und zwar auch schon im natürlich sündigen Zustande. Bei weiter vorgeschrittener sittlicher [mor.] Entwickelung sind in dieser Beziehung immer beide oben genannten Kausalitäten zugleich wirksam, entweder so, daß sie einander gegenseitig unterstützen, oder so, daß sie einander gegenseitig bekämpfen und beschränken. [§ 734.]

§ 394. Dieses Übergewicht einzelner besonderer Untugenden ist aber in dem untugendhaften Individuum zugleich eine wirkliche Störung des Gleichgewichts und mithin auch der Harmonie der besonderen Momente seiner (untugendhaften) Sittlichkeit [Mor.]. Eine

relative Harmonie der individuellen Sittlichkeit [Mor.] besteht zwar auch in dem Untugendhaften mit jenem Übergewicht einzelner besonderer Untugenden zusammen, indem es auch in ihm sein spezifisches Maß an der Individualität hat; allein da diese eine abnorm entwickelte ist, so ist auch jenes Maß ein unrichtiges, und die innere Einheit, welche dasselbe konstituiert, ebenfalls eine unrichtige, d. h. eine nur relative. [§ 735.]

§ 395. Bei der natürlichen sittlichen [mor.] Verderbnis sind die Talente zugleich Anlagen zu Untugenden, die sich auch in irgend einem Maße bethätigen müssen. Nicht minder ist aber auch der Mangel des Talents in dem natürlichen sündigen Menschen eine Anlage zur Untugend, nämlich zum bloßen Tugendmangel. Es giebt auch eine Virtuosität der Untugend, jedoch nur als Virtuosität des wirklichen Lasters. Zu einer vollständigen Entwickelung seiner Talente kann es bei der Untugend im Individuum nicht kommen. [§ 736.]

§ 396. Diesem allem zufolge ist die untugendhafte Entwickelung des natürlich sündigen menschlichen Individuums eine wirkliche positive Verkehrung desselben, und zwar seiner ganzen Person. Das Resultat der untugendhaften Entwickelung ist die Entstehung eines sittlich [mor.] abnormen Menschen, eines Menschen der Sünde, eines „alten Menschen". Die Aufhebung der Untugend im Individuum kann daher schlechterdings nicht als bloße Besserung gedacht werden, sondern nur als eine totale, einerseits Umkehr, und andererseits Umarbeitung und Umwandlung desselben, nur als die Aufhebung der gesamten bisherigen Entwickelungsreihe und die Anknüpfung einer völlig neuen, nur als die Ertötung des alten Menschen der Sünde und die Erzeugung eines neuen sittlich [mor.] normalen in dem Individuum, kurz, nur als eigentliche Bekehrung und Wiedergeburt. [§ 740.]

Zweiter Abschnitt.

Die Tugend des neuen Menschen.

§ 397. Die Bekehrung des natürlich sündigen Individuums ist nicht anders möglich, als kraft der durch den zweiten Adam erwirkten Erlösung, nämlich vermöge der subjektiven Aneignung derselben von seiten des sündigen Individuums, durch welche sie ihm

zum wirklichen (subjektiven) Heil wird. Der vermöge solcher subjektiven Aneignung der objektiv gegebenen Erlösung des Heils wirklich individuell teilhaftige und er allein ist in concreto der Tugendhafte. [§ 741.]

§ 398. Diese Aneignung kann, eben als Aneignung, nur vermöge eines sittlichen [mor.] Prozesses in dem natürlich sündigen Individuum geschehen. Folglich auch nur allmählich. Auch innerhalb des Bereichs der Erlösung giebt es mithin vor dem schlechthin vollendeten Heil des erlösten Subjekts überall nur eine sich normalisierende individuelle Sittlichkeit [Mor.], d. h. nur eine relativ normale, also nur eine relative Tugend. [§ 742.]

§ 399. Wiewohl aber die subjektive Aneignung der objektiven Erlösung von seiten des natürlichen sündigen Menschen wesentlich sittlich [mor.], d. h. durch das eigene Handeln dieses letzteren selbst vermittelt ist, so ist sie doch schlechterdings nicht als die eigene That desselben für sich allein denkbar. Sie kann nämlich offenbar nur vermöge eines Akts voller und unbedingter Selbstbestimmung des sündigen Menschen (nur vermöge eines schlechthin aufrichtigen und ernstlichen oder energischen Sichbekehrenwollens desselben) erfolgen, ein solcher aber ist für ihn aus sich selbst allein, weil seine Persönlichkeit durch die Sünde alteriert ist, eine reine Unmöglichkeit. Um wirklich vollkräftig wollen zu können, müßte er eben schon von der Sünde frei sein. Nur vermöge einer Wirkung Gottes in ihm, d. h. nur vermöge eines von Gott in ihm gewirkten sittlichen [mor.] Prozesses ist also eine wirkliche Aneignung der Erlösung für ihn möglich. Die Möglichkeit einer Einwirkung Gottes auf ihn zu diesem Ende ist aber in dem Verhältnis des Erlösers zu der alten natürlichen Menschheit gegeben. Sie ist daher näher zu denken als Einwirkung Gottes mittelst des Erlösers, und auf seiten dieses als Wirkung desselben durch den „heiligen Geist", damit aber zugleich als Gnadenwirkung. [§ 743.]

§ 400. Da die subjektive Aneignung und mithin die Entsündigung des natürlich sündigen Menschen auf erfolgreiche Weise nur von einer Wirksamkeit Gottes auf diesen ausgehen kann, so ist sie, ungeachtet sie wesentlich ein religiös-sittlicher [mor.] Prozeß ist, doch zunächst nur als ein innerhalb des direkten Verhältnisses des Menschen zu Gott, also als ein ausdrücklich nur unter dem religiösen Charakter

gesetzter Prozeß zu denken, nur als ein bloß religiös (nicht zugleich an sich sittlich [mor.]) bestimmter Hergang. [§ 746.]

§ 401. Ist die Aneignung der Erlösung von seiten des natürlich sündigen Menschen kraft der göttlichen Gnadenwirksamkeit in ihm nur durch einen sittlichen [mor.] Prozeß vollziehbar, so muß der hier wirkende Gnadenakt Gottes notwendig als ein für und durch das sündige Individuum vermittelter gedacht werden. [§ 747.]

§ 402. Der allgemeine Begriff des Vermitteltseins der göttlichen Gnadenwirkungen für das sündige Individuum ist die Empfänglichkeit desselben für sie. Diese kann aber selbst wieder nur als eine in ihm von Gott gewirkte gedacht werden, denn als das Resultat des abnormen sittlichen [mor.] Prozesses an und für sich ist sie nicht begreiflich. Sein Resultat mag wohl das Bedürfnis der göttlichen Gnadenwirkung sein, aber nicht die Empfänglichkeit für sie. Selbst das Gefühl des Bedürfnisses ist ja erst dann Empfänglichkeit, wenn es mit dem Vermögen verbunden ist, die dargebotene göttliche Hilfe zu ergreifen, ja auch nur eine solche Hilfe wirklich, d. h. unbedingt ernstlich zu suchen. Diese Empfänglichkeit für die göttliche Gnadenwirkung kann aber auch wieder nur als eine auf sittlichem [mor.] Wege in dem sündigen Individuum durch Gott gewirkte gedacht werden, also als eine in ihm mittelst eines sittlichen [mor.] Hergangs zustandegekommene, der seine Kausalität nicht in dem sündigen Individuum hat, sondern allein in der göttlichen Gnadenwirksamkeit. Die Empfänglichkeit für die göttliche Gnade in dem natürlich sündigen Menschen ist demnach zu denken als die Wirkung der göttlichen Gnade, die in dieser Beziehung sich näher als die vorbereitende bestimmt, diese Wirksamkeit der vorbereitenden Gnade in ihm aber als eine ausdrücklich für ihn vermittelte. Der Ausgangspunkt der subjektiven Aneignung der Erlösung oder des Heils muß folglich gedacht werden als ein solcher Moment, in welchem die göttliche Gnade das für sie noch unempfängliche menschliche Individuum in der Weise berührt, daß in ihm durch diese Berührung, ohne daß bei ihm schon eine wirkliche Empfänglichkeit für die göttliche Gnade vorausgesetzt werden darf, eben diese Empfänglichkeit hervorgerufen werden kann. Eine solche Berührung ist aber allein in dem Falle möglich, wenn die göttliche Gnade dergestalt auf das sündige Individuum wirkt, daß sie, um aufgenommen zu werden, nichts weiter voraussetzt, als die allgemeine, weil rein natürliche psychologische Erregbarkeit. Dieser Fall nun findet dann

statt, wenn die göttliche Gnade von außen her, und lediglich von außen her, auf das natürliche sündige Individuum, und zwar näher auf sein Selbstbewußtsein einwirkt, folglich unmittelbar gar nicht als Gnadenwirksamkeit des heiligen Geistes, sondern als von außen her in das Selbstbewußtsein fallende Thatsache oder Erscheinung, d. h. als göttliche Offenbarung. Diese, als rein äußere gefaßt, hat, indem sie dem Selbstbewußtsein Gott auf eine neue, eigentümlich nahe und anschauliche Weise zur Wahrnehmung bringt, zu ihrer unmittelbaren aber rein natürlichen (rein psychologisch notwendigen) Wirkung eine spezifisch-kräftige Erregung des durch die sündige Entwickelung abnorm deprimierten Gottesbewußtseins in ihm. Gegen diese göttliche Aufweckung des Gottesbewußtseins in ihm steht es nun lediglich in seiner Macht, sich mit seiner Selbstbestimmung entweder affirmativ oder negativ zu verhalten. Giebt es sich nun ihr hin, so ist die immer noch rein natürliche Folge davon eine spezifische Aufhellung und Reinigung, ebendamit aber unmittelbar zugleich auch Verstärkung seines durch die Sünde verdunkelten Gottesbewußtseins, beides zunächst, wie es religiöses Gefühl, dann aber auch, wie es religiöser Sinn ist, die Entstehung der Gottesfurcht, im engeren Sinne des Wortes, in ihm. Das so wieder sich bestimmt und wenigstens mit relativer Klarheit als Gottesbewußtsein sich vollziehende und also sich Gott zuwendende Selbstbewußtsein wirkt wiederum ebenso rein natürlich unmittelbar auf die durch die sündige Entwickelung abnorm deprimierte Gottesthätigkeit, und ruft eine spezifisch kräftige Erregung derselben hervor, eine bestimmte Sollizitation derselben, sich auf die Aufhebung der bisherigen sündigen Entwickelung und ihres Ergebnisses zu richten. Auch diese weitere Fortwirkung der göttlichen Anregung führt aber durchaus keinen Zwang für den Menschen mit sich. Ob er ihr Raum geben oder sie zurückdrängen will, das steht lediglich bei ihm. Verstattet er ihr aber Raum, so ist die ebenfalls rein natürliche Folge davon eine spezifische Verstärkung der durch die Sünde erlahmten Gottesthätigkeit in ihm, und hiermit das wirkliche Wirksamwerden eben jener Reaktion gegen seine bisherige sündige Entwickelung. Diese Reaktion ist eine Gegenwirkung der Gottesthätigkeit, beides zunächst, wie sie das Gewissen, dann aber auch, wie sie die göttliche Mitthätigkeit ist. Sie ist also allerdings zunächst Gewissensschmerz, dann aber ebenso wesentlich auch Vorsatz und Versuch der Besserung. Eben als die Einheit dieser

beiden ist sie die Reue, die so die natürliche Wirkung der wiederbelebten Gottesfurcht ist, sofern der Mensch ihre Wirksamkeit auf seine Selbstthätigkeit nicht unterdrückt. Die bisher beschriebene göttliche Anfassung des sündigen Menschen durch die von außenher an ihn herangebrachte göttliche Offenbarung ist die Berufung desselben. [§ 748 ff.]

§ 403. Mit der Annahme der Berufung und der infolge derselben eingetretenen Gottesfurcht und Reue ist in dem sündigen Menschen selbst für die göttliche Gnade im engeren Sinne, d. h. für sie als eine innerlich wirksame, ein bestimmter wirklich empfänglicher Punkt gegeben, an den also ihre innerliche Wirksamkeit anknüpfen kann. So ist in ihm wirklich die Möglichkeit einer göttlichen Gnadenwirksamkeit im eigentlichen Sinne auf ihn vorhanden, d. h. die Möglichkeit einer Einwirkung Gottes, oder näher des Erlösers durch seinen heiligen Geist, auf die Funktionen des Naturorganismus des sündigen Menschen, aus denen die Bestimmtheit seines persönlichen Lebens oder seiner Persönlichkeit resultiert, zum Behuf der Herabstimmung der abnormen Höhe des materiellen Lebens in ihm. Eine solche eigentliche, d. h. innerliche Gnadenwirkung Gottes auf den sündigen Menschen ist aber auch die unumgängliche Bedingung der Erhaltung und vollends des Wachstums der durch die göttliche Berufung in ihm hervorgerufenen Empfänglichkeit für sie. Nämlich sich selbst überlassen muß diese letztere allmählich wieder erlöschen. Diese erste innere göttliche Gnadenwirkung, welche demnach die unmittelbare Folge der Annahme der Berufung ist, ist die Erweckung. Sie ist die unmittelbare übernatürliche Belebung und Steigerung der Funktionen des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit im sündigen Menschen, und zwar unter ihrer ausdrücklichen Bestimmtheit als Gottesbewußtsein und Gottesthätigkeit, über den auf dem natürlichen Standpunkte der religiös-sittlichen Entwickelung desselben durch seine eigene Selbstbestimmung für sich allein erreichbaren Höhepunkt der Kräftigkeit hinaus. Sofern sie auf das Selbstbewußtsein gerichtet ist, ist sie die Erleuchtung, in ihrer Richtung auf die Selbstthätigkeit ist sie die Zerknirschung (contritio). Etwas Zwingendes hat auch sie nicht. [§ 756.]

§ 404. Mit der Erweckung ist der Bekehrungsprozeß des sündigen Menschen in den Gang gebracht, das wirkliche Zustandekommen seiner Bekehrung aber ist noch erst bedingt auf der einen

Seite durch das Eingehen des erweckten Individuums mit seiner Selbstbestimmung auf die erweckende Gnadenwirkung, und auf der anderen Seite durch eine spezifische Steigerung dieser letzteren, nämlich durch eine, wenn auch nur momentane, Depression des materiellen Lebens in jedem Menschen bis zur normalen Höhe seiner Intensität, um in ihm einen Moment wirklich vollkräftigen Gottesbewußtseins und wirklich vollkräftiger Gottesthätigkeit, überhaupt wirklich vollkräftiger Persönlichkeit und Macht der Selbstbestimmung herbeizuführen, da ja augenscheinlich eine wirkliche Bekehrung nur als Akt wirklich vollkräftiger Selbstbestimmung möglich ist. Tritt infolge der Erfüllung der ersteren Bedingung durch Gottes Gnade die zweite ein, und der Sünder geht auf die ihm so dargebotene reale Möglichkeit, durch eine wirkliche unbedingte Selbstentscheidung sich wider die Sünde und für Gott zu bestimmen, ein, so ist dies seine wirkliche Bekehrung. [§ 760.]

§ 405. Als menschlicher Akt betrachtet ist die Bekehrung beides, ein negierender und ein ponierender, und zwar beides in unbedingter Weise, d. h. Buße und Besserung (nämlich wirkliche und wirklich erfolgreiche). In ihrer unzertrennlichen Einheit machen beide zusammen die im weiteren Sinne des Wortes sogenannte Buße aus. Sodann ist sie beides, ein Akt des Selbstbewußtseins und ein Akt der Selbstthätigkeit, und zwar, da in ihr beide vollkräftig wirksam sind, beider in ihrer völligen Koinzidenz und Einheit, also ein Akt der ganzen, in sich einigen Persönlichkeit. Dieser Akt ist der Glaube im weiteren (oder biblischen) Sinne des Wortes. Als Akt des Selbstbewußtseins ist er die unbedingte Vollziehung des Gottesbewußtseins, d. h. der Glaube im engeren Sinne des Wortes, als Akt der Selbstthätigkeit die unbedingte Vollziehung der Gottesthätigkeit, d. h. die Angelobung an Gott. [§ 763.]

§ 406. Die Bekehrung ist hiernach wesentlich die Richtigstellung des Verhältnisses des sündigen Menschen zu Gott. Eben durch seinen Glauben im weiteren Sinne, wie er die Bekehrung vollzieht, ist der sündige Mensch gerecht vor Gott. Diese Gerechtigkeit des sündigen Menschen vor Gott ist aber, weil die Bekehrung wesentlich auf einem Akte Gottes in ihm beruht, Rechtfertigung desselben, wie vor Gott, so auch durch Gott. [§ 766.]

§ 407. Ohne Bekehrung kann schlechthin kein natürlich geborener Mensch des Heils teilhaftig werden. Wohl aber kann und

soll bei dem, der im Schoße des geschichtlichen Reiches der Erlösung geboren und erzogen wird, unmittelbar zugleich mit dem Beginn der Entwickelung seiner Persönlichkeit auch seine Erweckung beginnen, und in ihrem Fortschritt mit dem jener gleichen Schritt halten. Davon ist dann die Folge, daß mit dem Eintreten seiner natürlichen Reife unmittelbar zugleich auch seine Bekehrung eintritt, und so beide Prozesse, der natürliche Entwickelungsprozeß des Individuums und sein Bekehrungsprozeß, in ihm in allen Punkten koinzidieren. Dies ist es, was man als das Verharren in der Taufgnade (oder in der christlichen Unschuld) zu bezeichnen pflegt. [§ 769.]

§ 408. Die Bekehrung ist der Beginn eines wesentlich neuen sittlichen [mor.] Seins des sündigen Individuums, und zwar einerseits der Ertötung des alten Menschen der Sünde, und andererseits der Entstehung eines neuen sittlich [mor.] normalen und heiligen Menschen in ihm. Sie ist demgemäß wesentlich zugleich Wiedergeburt, nämlich der reale Beginn derselben, keineswegs etwa auch schon ihr vollständiger Vollzug. Sie ist die Wiedergeburt als Konzeption, keineswegs aber etwa auch schon als Ausgeburt des neuen Menschen. Im eigentlichsten Sinne ist sie Wiedergeburt, sofern ihre unmittelbare Wirkung die Entstehung wirklichen Geistes in dem menschlichen Individuum, und sie mithin der Anfang einer wirklichen Geistwerdung, also der Umgebärung seines Seins, d. h. näher seiner Natur, aus der Materie in den Geist ist. Da nämlich in dem Bekehrungsakt vermöge der göttlichen Gnadenwirkung eine wirkliche vollkräftige Funktion der Persönlichkeit stattfindet, so ist das Resultat desselben die Erzeugung wirklichen Geistes. Aber eben auch nur erst in einem Punkte seines Seins, und zwar in dem innersten Zentralpunkte, sodaß der Bekehrte nur erst ein bloß embryonisches Geistwesen ist. Dieser wirklich Geist gewordene tiefste persönliche Lebensgrund des Bekehrten bildet nun ein- für allemal den organischen Lebensmittelpunkt seines Seins, von dem aus der Prozeß seiner Geistwerdung sich allmählich immer vollständiger vollzieht, und um den her der Organismus seiner neuen wirklich geistigen Natur, sein geistiger beseelter Leib, sich allmählich immer vollständiger ansetzt. In diesem einem wirklich geistigen Punkte, wie er das wesentliche Ergebnis schon der Bekehrung als solcher ist, ist das Sein des Bekehrten unmittelbar zugleich unvergänglich geworden. Eine Veränderung und Alteration dieses Seinspunktes desselben liegt daher

außerhalb der Möglichkeit. Der in ihm zustandegekommene wirkliche Geist ist aber seinem Begriff zufolge guter und heiliger Geist.[1]) [§ 770.]

§ 409. Hiermit ist denn in dem Bekehrten ein Punkt gegeben, in welchem Gott, worauf ja von der Schöpfung her seine Tendenz unabläßig geht, kosmisches Sein haben kann. Näher ist es ein Punkt in der Natur des Bekehrten, in welchem sich die göttliche Natur, und zwar wie sie zunächst in der heiligen geistigen Natur des Erlösers oder dem κατ' ἐξοχήν sogenannten heiligen Geiste kosmisch geworden ist, wirklich ihr Sein geben kann. So kommt es denn mit der Bekehrung zu einer wirklichen Einwohnung des heiligen Geistes in dem Bekehrten, und dies näher in seiner Natur.[2])

§ 410. Von hieraus aber schreitet der Prozeß der Hineinwohnung des „heiligen Geistes" in das in der Wiedergeburt begriffene Individuum in demselben Verhältnis immer weiter fort, in welchem sich in demselben ein neuer heilig-geistiger Naturorganismus vom Zentrum aus immer vollständiger ausbaut. Diese Einwohnung des „heiligen Geistes" in dem Bekehrten oder dieses Angeeignetsein desselben an ihn und umgekehrt ist dann unmittelbar zugleich die Einwohnung des Erlösers selbst in ihm und ein Angeeignetsein des Erlösers selbst an ihn und umgekehrt, da ja die Persönlichkeit des Erlösers ihr Sein eben in seiner Natur hat und durch sie. Je vollständiger der neue geistige beseelte Leib in dem Bekehrten sich ansetzt, desto weiter schreitet, als Wirkung davon, auch die normale Entwickelung seiner Persönlichkeit vor, und desto vollständiger vollzieht sich mithin zugleich die reale Einwohnung des Erlösers selbst in ihm. [§ 773.]

§ 411. Die bleibende Herstellung des normalen religiös-sittlichen Zustandes des Individuums ist indes in der Bekehrung selbst noch nicht gegeben, und es ist mit ihr die Fortdauer der göttlichen Gnadenwirkung in ihm keineswegs etwa entbehrlich geworden, da auch in ihm der in seinen sinnlichen Naturverhältnissen begründete sündige Hang immer noch, wenn auch relativ abgeschwächt, zurückbleibt. Die übernatürliche spezifische Depression des sinnlichen Lebens bis zur normalen Höhe seiner Stärke herab oder die übernatürliche Einschläferung seiner Autonomie, welche in der Bekehrung stattfindet, und vermöge welcher diese erst möglich wird, ist ihrem Begriff zufolge eine nur momentane und vorübergehende. Gleichwohl ist diese

[1]) Das σπέρμα τοῦ θεοῦ 1. Joh. 3, 9.

[2]) Joh. 7, 38 ff. 1. Kor. 6, 19. Röm. 8, 9—11.

normale Höhe der Stärke des materiellen Lebens und die mit ihr gegebene wirkliche Selbstmacht der Persönlichkeit im Individuum die unumgängliche Bedingung der Normalität seines Handelns und seiner sittlichen Entwickelung. Cessiert also jene übernatürliche Gnadenwirkung im Menschen nach dem Moment seiner Bekehrung wieder, so ist auch in dem Bekehrten die vollständige Normalisierung seiner individuellen Sittlichkeit unausführbar. Eben mit der Bekehrung ist nun aber auch die Möglichkeit einer sich stetig fortsetzenden Gnadenwirksamkeit Gottes im Menschen eingetreten, indem von nun an das Dazwischentreten von Momenten einer völligen Unempfänglichkeit desselben für sie ausgeschlossen ist. Darum lebt der Bekehrte wirklich im Gnadenstande, d. h. unter dem beständigen Einfluß der göttlichen Gnadenwirkungen. Sofern jedoch in dem Bekehrten wirklich guter und heiliger Geist zustande gekommen ist und in immer größerer Fülle zustande kommt, und in demselben Maße, in welchem dies der Fall ist, kann und soll von der Bekehrung ab der Bekehrte auch selbst, eben kraft dieses seines eigenen guten und heiligen Geistes, mitwirken mit der göttlichen Gnade bei dem Werke der Aneignung der Erlösung. Erfolgreich kann jedoch die eigene Wirksamkeit des Bekehrten allemal nur vermöge der göttlichen Gnadenwirkung sein, an welche sie sich anschließt, so daß die Kausalität aller auch von der Bekehrung ab wirklich erreicht werdenden Erfolge lediglich auf die göttliche Gnadenwirksamkeit zurückzuführen ist. Und zwar um so mehr, da der mitwirkende eigene heilig-gute Geist des bekehrten Menschen selbst das Werk der göttlichen Gnade ist. [§ 776.]

§ 412. In seinem weiteren Fortgang von der Bekehrung ab ist der religiös-sittliche Prozeß der subjektiven Aneignung der Erlösung und somit der Erlangung des Heils die Heiligung. Ihrem konkretesten Begriff nach ist sie die Wiederaufhebung des in dem Individuum durch seine frühere sündige Lebensentwickelung erwachsenen bösen und unheiligen geistartigen Seins, und die Produktion eines guten und heiligen wirklich geistigen Seins in ihm an der Stelle von jenem. Es kommt bei ihr darauf an, den sittlichen [mor.] Gehalt des sittlichen [mor.] Individuums (seinen Verstand samt seiner Empfindung, und seinen Willen samt seinem Triebe) von der abnormen oder bösen Form, die ihm aufgeprägt ist, zu scheiden und zu entkleiden, und ihn in die entgegengesetzte normale oder heilig-gute Form umzubilden. Die Heiligung hat daher wesentlich zwei Seiten:

eine analytische oder negative, und eine positive; nach jener ist sie die Abtötung, nach dieser die Erneuerung. Jede von beiden ist dann wieder doppelseitig, sofern sie teils ein Prozeß des Selbstbewußtseins, teils ein Prozeß der Selbstthätigkeit ist. So ist die Abtötung nach der einen Seite Selbsterkenntnis, nach der anderen Bußzucht (Disziplin), die Erneuerung aber nach der einen Seite religiös-sittliche Erkenntnis, nach der anderen religiös-sittliche Übung. Sofern in dem Prozeß der Wiedergeburt die Identität des sittlichen [mor.] Subjekts unverrückt fortbesteht, ist die Abtötung näher Reinigung des Menschen von der Sünde, und die Erneuerung Ausbildung desselben zur sittlichen [mor.] Vollkommenheit. Je vollständiger beide ineinander sind, desto geförderter ist die Heiligung. In ihrem Beginn ist sie vorherrschend Reinigung, in ihrem Fortgange vorherrschend Ausbildung. Die sittliche [mor.] Richtung, welche überwiegend nur auf die Reinigung geht, ist der sittliche [mor.] Rigorismus, die, welche überwiegend nur auf die Ausbildung geht, die falsche sittliche [mor.] Genialität. Die Heiligung ist in ihrem Beginn überwiegend religiöse Heiligung lediglich als solche, je weiter sie aber fortschreitet, desto vollständiger wird sie religiös-sittliche Heiligung. [§ 779.]

§ 413. Der Verlauf der Heiligung kann nicht als ein schlechthin stetiger gedacht werden wegen der unvermeidlichen Reaktion des alten natürlichen Menschen gegen die göttlichen Gnadenwirkungen, vermöge welcher in den einzelnen Punkten des Heiligungsprozesses das Maß der Empfänglichkeit des Bekehrten für diese ein verschiedenes ist. Hiermit ist die Möglichkeit von Sündenfällen der schon Bekehrten gesetzt. Diese können sogar nicht ausbleiben wegen der in dem Geheiligten bis zu seiner Vollendung hin immer noch in irgend einem Maße zurückbleibenden Disproportion zwischen der Heiligung seines Selbstbewußtseins und der seiner Selbstthätigkeit, d. h. zwischen seiner geheiligten sittlichen [mor.] Gesinnung und seiner geheiligten sittlichen [mor.] Fertigkeit. Denn sie zieht unvermeidlich eine unrichtige Beurteilung der sittlichen [mor.] Aufgabe, wie sie dem Einzelnen sich stellt, nach sich, insbesondere in Ansehung der der sittlichen [mor.] Forderung an sich und seinem jedesmaligen sittlichen [mor.] Vermögen. Weil aber so bei den Niederlagen der Tugend des Bekehrten auf seiner Seite allemal eine Täuschung stattfindet, so sind sie nie ein Herausfallen aus dem Gnadenstande, sondern bloße Schwachheitssünden, jedoch dies in sehr verschiedentlich

abgestuftem Maße. Ein wirklicher Wiederabfall des wirklich Bekehrten dagegen, ein wirkliches Wiederherausfallen desselben aus dem wirklichen Gnadenstande ist unmöglich. Ein wirklich eigentlicher Abfall zu sein, würde er in dem Abfälligen ein völlig klares Selbstbewußtsein und eine völlig ungebundene Selbstthätigkeit, also die Vollendung der Wiedergeburt selbst voraussetzen, welche doch die Möglichkeit jedes Rückfalles, selbst des bloß partiellen, ausschließt. Überdies aber ist ein solcher Abfall sogar physisch unmöglich, weil ja in dem Akt der Bekehrung in dem Individuum wirklicher Geist erzeugt wird, wenn auch nur in einem Minimum, der wirkliche Geist aber seinem Begriff zufolge schlechthin inalterabel ist, weil in sich selbst schlechthin unauflösbar. Es kann allerdings dieser Moment schlechthin intensiver normaler Frömmigkeit und Sittlichkeit, wie er in der Bekehrung stattfindet, in dem Leben des Bekehrten der einzige bleiben, und also alle übrige sich normalisierende Frömmigkeit und Sittlichkeit, die sich weiterhin an seine Bekehrung ansetzt, eine verlierbare sein, aber das unmittelbare religiös-sittliche Produkt des Aktes seiner Bekehrung selbst bleibt ihm unentreißbar. [§ 788.]

§ 414. Je weiter der Prozeß der Wiedergeburt als Heiligung fortschreitet, desto mehr nimmt die Labilität ab. Deshalb wird auch die Entwickelung der Heiligung je länger, desto stetiger. In demselben Verhältnis werden aber freilich auch die Sünden der Bekehrten, je weiter diese bereits in der Heiligung gefördert sind, desto schwerer. [§ 791.]

§ 415. Mit der Vollendung der Heiligung, und somit auch der Wiedergeburt, oder mit der Vollendung der heilig-guten Vergeistigung des bekehrten Individuums ist seine Labilität schlechthin aufgehoben. Dahin kann es aber während der Dauer dieses sinnlichen Lebens bei Keinem kommen, weil bei jedem der sündige Hang seiner materiellen Natur einwohnen bleibt, und so immer wieder die Macht der Sünde auflodern läßt, und sich in die sittliche [mor.] Entwickelung, indem er ihre auf die Normalität gerichtete Tendenz stört, hemmend einmischt, somit aber den völligen Abschluß der Wiedergeburt vereitelt. [§ 792.]

§ 416. Auch den Bekehrten findet also der naturnotwendig einmal eintretende Moment seines sinnlichen Ablebens noch nicht in völliger Reife vor. Sein geistiger Naturorganismus ist aus dem

angeführten Grunde noch nicht vollständig ausgereift, und seine Wiedergeburt folglich noch nicht beendet. Eines Zustands eigentlichen vollen Lebens, unabhängig von seinem materiellen Naturorganismus, ist er mithin so noch nicht fähig, und scheidet er so beschaffen aus dem materiellen Dasein, so kann er noch nicht unmittelbar in ein neues vollendet geistiges Leben hineingeboren werden. Bei besonders weit geförderter Heiligung und Wiedergeburt können nun allerdings durch den Prozeß des sinnlichen Sterbens selbst die noch zurückgebliebenen Abnormitäten und Defekte vollends behoben werden, es können dann, zumal wenn jener Prozeß vermöge der eigentümlichen äußeren sowohl als inneren Umstände, die ihn begleiten, ein tief ins Innerste hineingreifender Kampf ist, durch ihn selbst in dem Bekehrten die letzten Residua des bösen und unheiligen geistartigen Seins in heilig-guten Geist umgearbeitet und so aufgehoben werden, womit sich dann zugleich der Ausbau seines heilig-guten geistigen Naturorganismus vollends vollbringt. Allein dergleichen Fälle können eben nur vereinzelte Ausnahmen sein, die allgemeine Regel ist, daß auch der Bekehrte noch nicht im Zustande völliger geistiger Reife aus dem sinnlichen Leben scheidet, und also mit seinem Ableben nicht schon unmittelbar seine Auferstehung koinzidiert. Aber gerade dieses sein Ableben ist die Bedingung seiner völligen Ausreifung, nämlich in dem Totenreich, in welches er somit zunächst eintritt. Denn hier ist er außer Kontakt gesetzt mit dem bis dahin noch immer in ihm, nämlich in seiner materiellen Natur, fortwuchernden Prinzip des Hanges zur Sünde, nachdem der materielle beseelte Leib von ihm abgestreift ist. Die Möglichkeit eines eigentlich wirksamen Handelns ist für ihn hier freilich nicht wahrhaft vorhanden, weil er ja noch eines fertigen Naturorganismus entbehrt, desto bestimmter ist er aber auf sich selbst gewiesen. Dies gerade ist jetzt seine Aufgabe, durch tiefe Einkehr in sich selbst, durch stille ungestörte Selbstbesinnung das Gewirre der ineinander verschlungenen Fäden der mannigfachen Elemente seines inneren sittlichen [mor.] Seins, welches er aus dem sinnlichen Leben in das Totenreich mit hinübergenommen hat, mehr und mehr wieder aufzulösen, und durch die Bearbeitung eben dieses seines sittlichen [mor.] Seins die harmonische Einheit desselben, d. h. dann näher die Vollendung und Reife seines geistigen beseelten Leibes, und somit auch den Abschluß seiner Wiedergeburt allmählich herbeizuführen. Es beruht hierbei alles auf der völligen

Ausscheidung aller noch materiellen, wenngleich noch so fein materiellen, Elemente aus seinem Sein (d. h. näher aus seiner Natur), um so dieses zu einem im vollen Sinne wirklich, mithin auch rein geistigen zu potenzieren, namentlich also auf der völligen Aussonderung aller Elemente unheilig-bösen geistartigen Seins, die in ihm seinem heilig-guten Geiste noch beigemischt sind. Was an seinem geistigen Sein (näher an seiner Natur) noch irgend (feine) Materie ist, vollends als Geist zu setzen vermöge des nach innen hinein gerichteten sittlichen [mor.] Prozesses, und so dasselbe von jeder ihm noch anhaftenden materiellen Schlacke, hiermit aber auch von allen vergänglichen Elementen vollständig zu reinigen, das ist die Arbeit, die den unvollendet abgelebten Bekehrten im Hades beschäftigt. Was das Resultat derselben angeht, so ist allerdings das Quantum des wirklichen und heilig-guten Geistes, der durch diese Arbeit letztlich erwirkt wird (da im Hades ein Aneignen einer äußeren Materie nicht mehr stattfinden kann nach dem Wegfall des materiellen Naturorganismus), durch die Masse der Elemente des sittlichen [mor.] Seins bestimmt, welche der Abgeschiedene dahin mitbringt, und somit ein genau beschränktes. Mehr kann er hier nicht mehr aus sich machen, der Quantität nach, als er in dem sinnlichen Leben als sein Eigentum eingesammelt hat, wohl aber kann er etwas besseres, der Qualität nach, durch die vollständige Ausreinigung und die durchgeführte organische Anordnung dieses seines Eigentums aus sich machen. Der Moment, da sein geistiger beseelter Leib vollständig organisiert, also seine Wiedergeburt vollständig beendet ist, ist dann zugleich der Moment seiner vollständigen Wiederbelebung, und seiner Ausgeburt und Befreiung aus dem Totenreich, d. h. seiner Auferstehung. Mit seiner Auferstehung aber tritt er unmittelbar in die wirkliche himmlische Seligkeit ein. [§ 793.]

§ 417. Denjenigen, welche unbekehrt, beziehungsweise unerweckt, aus dem sinnlichen Leben abscheiden, bleibt auch im Totenreich zunächst noch die Möglichkeit offen, sich dem Heil der Erlösung zuzuwenden, dessen Kenntnis sie teils dahin mitnehmen, teils dort vorfinden. Sie sehen sich hier dringend genug dazu veranlaßt, denn es tritt für sie hier unvermeidlich eine durchgreifende Enttäuschung ein, und die auch hierhin dringende Kunde von der immer herrlicheren Entwickelung des Reichs der Erlösung auf Erden ist wohl geeignet, auch den am meisten Verblendeten nüchtern zu machen.

Ergreift nun einer jetzt noch das Heil der Erlösung mit Ernst, so muß er zur vollen Aneignung desselben auch im Hades ganz denselben religiös-sittlichen Prozeß durchlaufen, den wir bereits verzeichnet haben. Er muß natürlich bei ihm ein höchst langwieriger und schmerzvoller sein. Auch im besten Falle muß aber das Resultat einer solchen Bekehrung weit zurückbleiben hinter dem vollendeten Zustande derer, die sich schon während des sinnlichen Lebens, und zwar nicht erst auf dem Sterbebette, zu dem Erlöser bekehrten. Eine Notwendigkeit der Bekehrung tritt jedoch auch im Hades für Keinen ein. Auch in ihm kann das unbekehrte Individuum beharrlich, ja endbeharrlich seine Abwehr von Gott und der sittlichen [mor.] Normalität fortbehaupten. Welches in diesem Falle die weitere Wendung seiner Entwickelung und sein endliches Los ist, das hat sich bereits an einem früheren Orte ergeben. [§§ 796, 797.]

Dritter Teil.

Die Pflichtenlehre.

Erste Abteilung.

Der Begriff der Pflicht.

§ 418. Da es in dem Begriff der Tugend selbst ausdrücklich mitliegt, daß das tugendhafte Individuum in einem stetig verlaufenden Prozeß durchaus normaler Selbstbestimmung begriffen ist, so bedarf es für sein Handeln, damit dasselbe dem ihm gesetzten Zweck der Produktion des sittlichen [mor.] Gutes, soweit sie auf seinen individuellen Teil kommt, entspreche, nicht erst einer dasselbe regelnden Formel (Gesetzes), und es giebt mithin für dasselbe keine Pflicht, sondern dasselbe vollbringt in jedem Augenblick rein aus sich selbst heraus mit innerer sittlicher [mor.] Notwendigkeit den diesem eigentümlich angemessenen sittlichen [mor.] Akt. Wäre also die Entwickelung der sittlichen [mor.] Welt die normale, so würde der Gedanke der Pflicht gar nicht entstehen. Dagegen entsteht aus eben demselben Grunde im Fall der Abnormität der sittlichen [mor.] Entwickelung mit gleicher Notwendigkeit dieser Gedanke der Pflicht und die Frage nach ihr und einem sie bestimmenden sittlichen [mor.] Gesetz. Allein in diesem Falle, ihn rein für sich allein genommen, ist es auch wieder völlig unmöglich, ein solches Gesetz, das seinem Zweck wirklich entspräche, aufzustellen.[1]) Anders stellt es sich jedoch, sofern mit der sittlichen [mor.] Abnormität zugleich eine Erlösung gegeben ist, also im Christentum. Durch die Erlösung wird die abnorme sittliche [mor.] Entwickelung in der Weise eines geschichtlichen Prozesses, also allmählich, in die Normalität hinübergeführt, in dem Einzelnen und in dem Geschlecht als Ganzem. Auf ihrer

[1]) ungeachtet des göttlich geoffenbarten Sittengesetzes unter dem A. T.

Basis ist somit, ungeachtet des natürlichen Sündenverderbens und der aktuellen Sündigkeit der Menschheit, die Lösung der sittlichen [mor.] Aufgabe (nach ihren beiden Seiten) wirklich zur Möglichkeit geworden. Aber von selbst, d. h. rein aus der eigenen Lebensentwickelung der sich selbst überlassenen einzelnen Erlösten für sich selbst allein heraus, macht sie sich auch so nicht. Denn während des Prozesses der geschichtlichen Wirksamkeit der Erlösung befinden sich alle von ihr ergriffenen sinnlich lebenden menschlichen Einzelwesen noch nicht im wirklich normalen sittlichen [mor.] Zustande, sondern nur erst im Prozeß der allmählichen Annäherung an denselben. Vollständig tugendhaft ist immer noch kein einziges. Ihrer eigenen freien Bewegung von sich selbst aus überlassen, können mithin auch sie noch nicht so handeln, daß wirklich die Vollführung der sittlichen [mor.] Aufgabe der Erfolg davon sein könnte. Das zu dieser erforderliche sittliche [mor.] Vermögen ist zwar jetzt in der (erlösten, d. h. christlichen) sittlichen Welt überhaupt allerdings vollständig vorhanden, keineswegs aber auch schon in dem einzelnen Erlösten selbst. Soll die Durchführung.der Erlösung wirklich gelingen, so kommt es also darauf an, daß eine Formel für das Handeln der im Erlöstwerden begriffenen Individuen gefunden werde, mittelst deren Befolgung die Hinüberführung der abnormen natürlichen sittlichen [mor.] Entwickelung kraft der Erlösung, d. i. näher kraft der göttlichen Gnade, in die Normalität auf schlechthin stetige Weise mit Sicherheit erfolgen muß, die des Einzelnen sowohl, als die der Gemeinschaft, also ein diesem Zweck genau entsprechendes Gesetz für die in der Erlösung Begriffenen. Auffindbar muß ein solches Gesetz schlechterdings sein, so gewiß die Erlösung wirklich Erlösung ist, allein freilich keiner von den noch im Erlöstwerden Begriffenen kann aus sich selbst allein dasselbe auffinden, sondern nur der Erlöser selbst kann es aufstellen. Im Begriff der Erlösung selbst liegt es aber auch, daß mittelst ihrer eigenen geschichtlichen Entwickelung das von dem Erlöser gestellte Gesetz je länger, desto vollständiger als Gesetz wieder aufgehoben wird, als überflüssig geworden. Es legt daher auch, je länger desto mehr, seine Positivität oder Buchstäblichkeit ab. [§ 798.]

§ 419. Das eigentlich so zu nennende Sittengesetz [mor. Ges.] ist demnach von dem im weiteren Sinne so genannten, oder von der abstrakten sittlichen [mor.] Norm wohl zu unterscheiden. Diese ist auch abgesehen von dem In-der-Welt-sein der Sünde gegeben, jenes da-

gegen giebt es nur unter der Voraussetzung der Sünde, und zwar in ihrem Zusammensein mit einer Erlösung. Allein auf dieses letztere Sittengesetz [mor. Ges.] geht die Pflicht zurück, die abstrakte sittliche [mor.] Norm dagegen hat für die Pflichtenlehre nur die Dignität eines höchsten regulativen Kanons. [§ 801.]

§ 420. Da die Sittlichkeit [Mor.] wesentlich zwei Seiten hat, die an sich sittliche, d. i. in concreto die staatliche (politische), und die religiöse, und zwar so, daß das absolute Ineinandersein und Sichdecken beider die Forderung ist, so ist das Sittengesetz [mor. Ges.] wesentlich und gleich sehr beides, politisches und religiöses, und es ist um desto entwickelter, je mehr es auf vollständige Weise beides ist, und zwar beides in Einem. Weil indes Sittlichkeit und Frömmigkeit nur in ihrer Normalität sich schlechthin decken, die Normalität beider aber erst mit der Vollendung der geschichtlichen Entwickelung der Erlösung sich vollendet, so müssen bis zu diesem Zeitpunkt hin das politische Gesetz und das religiöse allezeit irgendwie auseinander fallen, beides ihrer Richtung und ihrem Umfange nach, jedoch in stetig abnehmendem Maße. Und zwar muß das Gesetz, da die sittliche [mor.] Normalisierung der natürlich sündigen Menschheit ihren unmittelbaren Ausgangspunkt von der religiösen Seite aus nimmt, von vornherein überwiegend als religiöses auftreten. Da jedoch die Frömmigkeit zu konkreter Wirklichkeit nur in der Sittlichkeit kommt, so wohnt dem Sittengesetz [mor. Ges.], eben als religiösem, selbst wesentlich die Tendenz ein, sich je länger, desto vollständiger auch zu politisieren. In dem Vollendungspunkte seiner Entwickelung ist es gleich sehr und schlechthin in einem beides, religiöses und politisches Sittengesetz [mor. Ges.], welche absolute Vollendung desselben übrigens zugleich seine vollständige Wiederaufhebung ist. [§ 803.]

§ 421. Da der universelle und der individuelle sittliche [mor.] Zweck schlechterdings nur miteinander zugleich erreicht werden können, so muß von dem Gesetz gefordert werden, daß es eine solche Formel für das Handeln aufstelle, vermöge welcher dasselbe in jedem Momente auf beide Zwecke zugleich, und zwar vollständig, bezogen ist. Je weiter jedoch die sittliche [mor.] Entwickelung noch zurück ist in Ansehung der Einkehr in die Normalität, desto mehr muß das Gesetz in dieser Beziehung noch einseitig sein. Der Sache nach koinzidiert dieses Auseinanderfallen der individuellen Tendenz und der universellen im Gesetz mit dem Zerfallen dieses letzteren in ein religiöses und ein politisches, unter ausgesprochener Inkongruenz dieser. [§ 804.]

§ 422. In jedem Handeln ist ein spezifisch Individuelles mitgesetzt, welches seinem Begriff zufolge für das Gesetz inkommensurabel ist, und sich unter keine Gesetzesformel bringen läßt. Nach dieser Seite hin bedarf daher das Gesetz, wenn es seinen Zweck erfüllen soll, schlechterdings einer Ergänzung. Diese aber kann es nur in dem sittlichen [mor.] Gefühle und dem sittlichen [mor.] Triebe des Einzelnen, namentlich auch, wie sie unter der religiösen Bestimmtheit, jenes das religiöse Gefühl, dieser das Gewissen sind, finden. Ohne die richtige Bildung dieser, die wir unter der Benennung: die individuelle sittliche [mor.] Instanz [1]) zusammenfassen, ist das Gesetz durchaus unzulänglich zur Bestimmung des richtigen Handelns in dem gegebenen konkreten Falle. [§ 805.]

§ 423. Die gedankenmäßige Formel, auf welche die individuelle sittliche [mor.] Instanz für den Einzelnen das abstrakte objektive Gesetz bringt durch ihre Interpretation desselben mittelst seiner Individualität, oder das Gesetz in der näheren und volleren Bestimmtheit, welche dasselbe, indem es sich in dem Einzelnen reflektiert, durch die es eigentümlich färbende spezifische Individualität desselben empfängt, ist der Grundsatz oder die Maxime. Im Grundsatz hat die individuelle sittliche [mor.] Instanz aufgehört, ein dunkler, instinktartiger Drang zu sein, und ist ihrer selbst wahrhaft bewußt und mächtig geworden. Der Grundsatz ist seinem Begriff selbst zufolge schlechthin individuell, und in Jedem ein anderer. Seine Grundsätze soll und muß daher Jeder sich selbst machen, weshalb denn auch jeder für seine Grundsätze verantwortlich ist. Jeder aber soll Grundsätze haben und nach Grundsätzen handeln, denn seine Grundsätze sind für jeden das notwendige Komplement des Gesetzes. Jeder soll aber auch weiter gute und richtige Grundsätze haben. [§ 806.]

§ 424. Die individuelle Differenz des Handelns darf aber immer nur an der universellen Identität desselben vorkommen, und sie darf diese nie beeinträchtigen. Daher steht die Gesetzgebung der individuellen sittlichen [mor.] Instanz unbedingt unter der Botmäßigkeit und der Kontrolle des Gesetzes. Nur sofern und soweit das Gesetz

[1]) Nach dem herrschenden Sprachgebrauch „das Gewissen".

schweigt, hat die individuelle sittliche [mor.] Instanz zu reden, und nie wider jenes. [§ 807.]

§ 425. Bei jeder Handlung konkurrieren beide Auktoritäten, das Gesetz und die individuelle sittliche [mor.] Instanz. Doch hat auf dem Gebiet des universell bestimmten Handelns das Gesetz den Vortritt, auf dem des individuell bestimmten die individuelle sittliche [mor.] Instanz. [§ 808.]

§ 426. Das Gesetz tritt dem sittlichen [mor.] Subjekt mit einem Sollen gegenüber, d. h. mit einer objektiv unbedingten Forderung, die sich aber in dem Subjekt, an welches sie ergeht, ausdrücklich an seine eigene Selbstbestimmung richtet, und, indem sie die Selbstmacht dieser letzteren ausdrücklich anerkennt, keinen Zwang mit sich führt. Die objektiv notwendige Handlung, welche dem sittlichen [mor.] Subjekt mit einem Sollen angemutet wird, wird also in diesem zugleich als eine subjektiv nicht notwendige angesehen. Dieses Sollen hat aber in dem Gesetz immer näher die bestimmte Form einer Nötigung, und zwar, was in dem Begriff dieser schon unmittelbar liegt, einer Nötigung von außenher. Das Gesetz setzt in dem sittlichen [mor.] Subjekt, an welches es sich wendet, ausdrücklich seine natürliche Renitenz gegen die sittliche [mor.] Norm voraus, und richtet deshalb sein Sollen an dasselbe unter der Form des Gebots, und zwar unter der Form des Gebots in der bestimmten Verbindung mit dem Verbot. [§ 809.]

§ 427. Zwischen dem Gebotenen und dem Verbotenen liegt mitten inne das Erlaubte. Erlaubt oder Objekt eines bloßen Dürfens ist nämlich, was durch das Gesetz weder geboten noch verboten, keineswegs aber etwa, was überhaupt sittlich [mor.], weder unter der positiven noch unter der negativen Bestimmtheit, gefordert, mithin rein in die Willkür gestellt ist, oder das sittlich [mor.] Mögliche, aber auch bloß Mögliche. Es ist vielmehr das nur durch die individuelle Instanz sittlich [mor.] Bestimmbare und zu Bestimmende. Abgesehen davon, daß hierbei der Grad der Vollkommenheit der Gesetzesformel wesentlich mit in Betracht kommt, ist das Erlaubte demnach vorzugsweise in dem Kreise des individuell bestimmten Handelns heimisch. Je vollkommener aber das Gesetz ist, desto mehr kommt das Erlaubte immer nur an dem Gebotenen oder Verbotenen vor, nie für sich allein. [§ 811.]

§ 428. Das Gesetz ist in seiner abstrakten Grundformel unabänderlich ein- und dasselbige, in dem System seiner konkreten Bestimmungen dagegen ist es notwendig in steter Abwandelung begriffen. Denn da bei der stets fortschreitenden Entwickelung der sittlichen [mor.] Welt diese in jedem einzelnen Moment dieser ihrer Entwickelung eine andere ist, so muß auch die Formel für die zweckgemäße sittliche [mor.] Arbeit an ihr in jedem einzelnen Moment eine anders modifizierte sein. Das Gesetz ist folglich in einem steten Umgebildetwerden begriffen, in welchem es gleichwohl seine wesentliche Identität mit sich selbst schlechthin festhält, indem jenes sein Umgebildetwerden ein sich aus sich selbst Herausentwickeln nach einem schon in seiner abstrakten Grundformel mitenthaltenen Gesetz ist. Diese stete Abwandelung des Gesetzes ist mithin zugleich eine stetige. In diesem kontinuierlichen Wechsel der konkreten Formulierung des Gesetzes treten gleichwohl gewisse Entwicklungsknoten hervor, und in diesen fixieren sich Formeln, die sich in ihrer charakteristischen Eigentümlichkeit deutlich als wesentlich neue kundgeben. [§ 813.]

§ 429. Diese Wandelbarkeit des Gesetzes teilt notwendig auch die Pflichtenlehre. Sie kann daher immer nur für einen bestimmten Zeitpunkt, und in ihm für einen bestimmten nationalen und konfessionellen Kreis erlassen werden. [§ 815.]

§ 430. Wenn das Sittengesetz nur durch den Erlöser selbst gegeben werden kann, so ist dieser doch nicht unmittelbar sittlicher [mor.] Gesetzgeber, sondern seine Gesetzgebung ist wesentlich vermittelt durch die Stiftung und die fortdauernde durchgreifende Regierung eines christlichen Gemeinwesens, dem er kraft seines heiligen Geistes als das seine Entwickelung bewegende Prinzip einwohnt, und welches seinen Angehörigen ein sich kontinuierlich nach Maßgabe des Fortschritts seiner Entwickelung in immer wechselnden Modifikationen seiner Fassung aus sich selbst heraus neu verjüngendes Gesetz giebt. Dieses Gesetz ist die christliche Sitte im weitesten Sinne des Wortes, d. h. diejenige Bestimmtheit des Handelns, welche in jeder gegebenen Zeit einerseits in dem Gemeinbewußtsein des Gemeinwesens zuversichtlich als die richtige gesetzt ist, und andererseits durch die dieses christliche Gemeinwesen als solches repräsentierenden Organe, also die christliche Obrigkeit (im weitesten Sinne) anerkannt, und vermöge ihrer Auktorität und Macht als die allgemein anzuerkennende durchgesetzt wird, also diejenige Weise des Handelns, welche durch die jedes-

malige öffentliche Gesetzgebung des christlichen Gemeinwesens zusammen mit der in diesem jedesmal geltenden öffentlichen sittlichen [mor.] Meinung bestimmt wird. Zum höchsten Regulativ hat das christliche Gemeinwesen bei seiner Sittengesetzgebung [mor. Ges.-Gebung] die sittliche [mor.] Erscheinung des Erlösers, als in welcher eben die absolute sittliche [mor.] Norm selbst erschienen ist, und zur unmittelbaren Norm die im N. T. urkundlich niedergelegte apostolische Sittengesetzgebung, als die authentische Auffassung des in dem Erlöser selbst erschienenen Prinzips der christlichen ethischen Gesetzgebung.[1]) Die christliche Sitte legt je länger desto mehr den Charakter einer gesetzlichen Sitte, und somit ihre Buchstäblichkeit und Positivität ab, und löst sich immer mehr in schlechthin freie Sitte auf. Das christliche Sittengesetz wird so je länger desto vollständiger auf der einen Seite christliche öffentliche sittliche [mor.] Meinung, auf der anderen Seite christliche Wissenschaft vom Sittlichen [Mor.], mittelst welcher dann auch die abstrakte Grundformel des Gesetzes immer reiner aus ihrer anfänglichen Verhüllung durch die konkreten besonderen Bestimmungen hervortritt. Da nun auch, je mehr die sittliche [mor.] Entwicklung im Reiche der Erlösung vorwärts schreitet, desto vollständiger die positiv christliche Sittlichkeit [Mor.] mit der reinen menschlichen Sittlichkeit [Mor.] als solcher sich deckt, so verliert auch die christliche Sitte je länger desto mehr ihre Handgreiflichkeit als christliche. Mit der Vollendung des Reichs des Erlösers ist sie als solche (als christliche Sitte) vollständig wieder erloschen. [§ 820.]

§ 431. Durch das Gesetz entsteht die Pflicht. Sie ist diejenige Bestimmtheit des Handelns, welche durch das Gesetz gefordert wird. In letzter Beziehung ist überall das Gesetz das verpflichtende. Zwar bedarf es überall erst der Ergänzung durch die individuelle sittliche [mor.] Instanz, allein diese verpflichtet doch durchweg nur in ihrer sie selbst bindenden Verbindung mit dem Gesetz, für sich allein hat sie keine verpflichtende Kraft.[2]) [§ 826.]

§ 432. Das Gesetz in seiner reinen Objektivität bestimmt für jeden, und mithin auch für jeden auf die gleiche Weise, die Pflicht, und nach ihm muß jeder mittelst der individuellen sittlichen [mor.]

[1]) Die christliche Sitte ist teils kirchliche, teils politische; von vornherein ist sie überwiegend die erstere, nachmals überwiegend die letztere.

[2]) In dem pflichtmäßen Handeln durchdringen sich allerdings Gesetz und individuelle Instanz vollständig, aber so, daß jenes diese unbedingt beherrscht.

Instanz sich seine Pflicht selbst bestimmen. Die allgemeine Pflichtformel ist für den Einzelnen erst insofern anwendbar, als er sich dieselbe vermöge der individuell sittlichen [mor.] Instanz ins Individuelle übersetzt hat. Deshalb kann nun auch die Pflichtenlehre nur die allgemeinen Pflichtformeln aufstellen; die saure Mühe, durch die Übersetzung dieser ins Individuelle seine Pflichten zu finden, kann und will sie dem Einzelnen nicht abnehmen. Aus demselben Grunde kann aber auch die Pflichtmäßigkeit einer Handlung nicht schon an ihrer Übereinstimmung mit dem Gesetz für sich allein erkannt werden. Da innerhalb der Sphäre des Pflichtverhältnisses überall eine relative Inkongruenz des an sich Sittlichen [Mor.] und des Religiösen stattfindet, so können da, wo die Normalisierung jenes hinter der dieser zurückgeblieben ist (denn auch der umgekehrte Fall ist möglich), Fälle eintreten, in denen die individuelle Auslegung der abstrakten Pflichtbestimmung des Gesetzes nur durch die religiöse Seite der individuellen Instanz ganz für sich allein zuwege gebracht werden muß, also nur vermöge eines nicht weiter zu motivierenden unmittelbaren göttlichen Gefühls (sei es nun religiöser Lust oder religiöser Unlust), und eines unmittelbaren göttlichen Triebes (sei es nun ein anspornender oder ein zurückhaltender), und zwar vermöge des harmonischen Zusammenwirkens beider. In solchen Fällen, wenn sie nämlich wirklich konstieren, kann die Pflichtmäßigkeit des Handelns nur darin bestehen, entweder, wenn das religiöse Gefühl und das Gewissen bereits vollkommen vernehmlich und einhellig sprechen, ihnen rückhaltslos zu folgen, oder, falls sie sich nur erst halbdeutlich und unter sich selbst zwiespältig äußern, sie durch Andacht und Gebet zum vollkommen lauten und deutlichen nicht nur, sondern auch unter sich zusammenstimmenden Reden zu bringen, hiernächst aber ihrem Ausspruch unbedingt zu gehorchen. Die in solchen Fällen sich angebenden Pflichten sind es, die (wenn auch nach einem nur ungenauen Sprachgebrauch) mit Fug als Gewissenspflichten bezeichnet werden können. Da übrigens beim Fortschritt der christlichen Entwickelung auch die relative Inkongruenz der Sittlichkeit und der Frömmigkeit in stetigem Verschwinden begriffen ist, so müssen jene Fälle im Leben des bei der Pflicht bleibenden Individuums je länger desto seltener werden.[1]) [§ 827.]

[1]) Der Gebrauch des Loses in solchen Fällen ist nicht zu rechtfertigen.

§ 433. Da es nur auf der Basis der Erlösung, und nur für den in der Aneignung derselben begriffenen, ein wirkliches Gesetz giebt, so kann es auch im strengen Sinne des Wortes Pflichten und eine Pflichtenlehre nur für denjenigen geben, der bereits in irgend einem Maße wirklich Christ ist. Für den noch völlig Unbekehrten giebt es nur insofern ein Analogon von eigentlichen Pflichten, als er geschichtlich innerhalb einer Gemeinschaft der Erlösung steht, und somit von den Einflüssen der Erlösung berührt wird. Sofern nämlich hiermit für ihn die reale Möglichkeit vorhanden ist, subjektiv in den Erlösungsprozeß einzugehen, stellt sich an ihn die Forderung, die man allenfalls Pflicht nennen mag, sich bekehren zu lassen. Aber auch der wirklich in der Erlösung Stehende kann, so lange diese an ihm ihr Werk noch nicht schlechthin vollendet hat, (womit aber für ihn die Pflicht überhaupt wieder wegfällt,) aus sich selbst allein nicht wahrhaft pflichtmäßig handeln. Denn da er nur relativ tugendhaft ist, so ist seine sittliche [mor.] Beschaffenheit nicht an und für sich selbst, sondern nur unter der Voraussetzung der sich mit ihm verbindenden Wirksamkeit der göttlichen Gnade in seiner Gemeinschaft mit dem Erlöser zu einem die wirkliche Lösung der sittlichen [mor.] Aufgabe in stetiger Annäherung bewirkenden Handeln qualifiziert. [§ 832.]

§ 434. Da die christliche Sitte, welche das Sittengesetz ist, ihrem Begriff selbst zufolge in kontinuierlicher Fortentwickelung und Umwandlung zu immer vollkommneren Gestaltungen begriffen ist, so läßt sich die Pflichtformel ganz allgemein so ausdrücken: Unterwirf dich der jedesmal in deinem Lebenskreise geltenden christlichen Sitte, jedoch mit ausdrücklichem und unbedingtem Vorbehalt deines reformatorischen Berufs (soweit du nämlich einen solchen hast,) und unter unnachläßlicher Ausübung desselben. Wer die geltende christliche Sitte[1]) zu verbessern vermag, der ist eo ipso von ihrem verpflichtenden Ansehen entbunden; wer nur fromme Wünsche hat für ihre Reformation, der ist ihr zum Gehorsam verpflichtet.[2]) [§ 434.]

§ 435. Dies alles vorausgesetzt, wird zur Pflichtmäßigkeit des Handelns vor allem erfordert, daß es wirklich das eigene Handeln des Individuums sei. Dies ist nun von der einen Seite dadurch

[1]) Es ist nicht etwa von der von der Zeit selbst als unchristlich erkannten, wenn auch in ihr herrschenden, Sitte die Rede.

[2]) Verurteilung jedes moralisch-rigoristischen Separatismus innerhalb der Christenheit.

bedingt, daß sich in dem Handeln die spezifische Individualität des Handelnden ausdrückt, nämlich als wirklich sittliche [mor.], d. h. als Charakter, von der anderen Seite aber dadurch, daß es ein wirklich spontanes ist, und sich von innen hervor aus dem Handelnden selbst entwickelt. Nach dieser letzteren Seite hin wird folglich bei jedem Handeln zu seiner Pflichtmäßigkeit erfordert, daß es aus einer inneren Anregung hervorgehe. Als aus der Individualität des Handelnden entspringend tritt diese innere Anregung unmittelbar als Bestimmtheit des Triebes und der Empfindung hervor, sie ist aber um desto vollkommener, je unmittelbarer sie sich auch in die Region des klarberechnenden Verstandes und des sicher beschließenden Willens erhebt. Wiewohl sie daher in ihrer Entstehung ein unmittelbarer Antrieb ist, so muß sie sich doch vollständig in verständige Berechnung aus dem Gesichtspunkt des sittlichen [mor.] Zwecks auflösen lassen. Diese innere Anregung giebt sich zwar allerdings in beiden als Impuls kund, im Selbstbewußtsein (zunächst als Gefühl) und in der Selbstthätigkeit (zunächst als Trieb), allein innerhalb des Bereichs des bloßen Pflichtverhältnisses doch nie in beiden mit völlig gleichem Maß der Stärke. Es ist mithin mit dem inneren Antriebe immer zugleich noch irgend ein Schwanken mitgesetzt, das erst zum Stillstande gebracht werden muß, bevor es zum wirklichen Handeln kommen kann. Dies geschieht vermittelst des Sichzusammennehmens des Subjekts, einerseits, beim Übergewicht der inneren Anregung auf der Seite der Selbstthätigkeit, durch die Überlegung, deren Resultat dann die moralische Überzeugung inbetreff der Pflichtmäßigkeit ist, andererseits, beim Übergewicht der inneren Anregung auf der Seite des Selbstbewußtseins, durch die Ermannung, deren Ergebnis dann die Freudigkeit zum Handeln ist. Das Gleichgewicht der inneren Anregung auf beiden Seiten ist in dem Selbstbewußtsein die Zuversicht, in der Selbstthätigkeit die Lust. Die absolute Kongruenz beider Momente, also die volle Plerophorie beim Handeln, ist jedoch durch den Begriff des Pflichtverhältnisses selbst ausgeschlossen. Bei nur relativer Pflichtgemäßheit der sittlichen [mor.] Entwickelung kann es nicht fehlen, daß einzelne sittliche [mor.] Momente völlig leer bleiben von einer inneren sittlichen [mor.] Anregung. Daneben können auch wieder für das Individuum in einen und denselben sittlichen [mor.] Moment mehrere innere Anregungen fallen, nämlich wegen der Mehrheit der sittlichen Sphären, die, so lange das

Pflichtverhältnis noch besteht, unter sich noch nicht schlechthin in Einheit und harmonischem Zusammenwirken stehen. Die so sich ergebenden Zustände, einmal der sittlichen [mor.] inneren Langeweile und das andere Mal der sittlichen [mor.] inneren Zerfahrenheit, Uneinigkeit und Unschlüssigkeit, müssen beseitigt werden, bevor es zu einem pflichtmäßigen Handeln kommen kann, was abermals nur durch Ermannung und Überlegung möglich ist. [§ 835.]

§ 436. Da alles Handeln nur insofern ein normales ist, als es wesentlich ein Handeln in der sittlichen Gemeinschaft ist, so ist jedes Handeln ein pflichtmäßiges nur, sofern es zugleich ein Handeln der Gemeinschaft selbst in dem Individuum ist, d. h. sofern es ein wesentlich mit durch die Gemeinschaft in dem Handelnden kausiertes ist. Diese kausale Mitwirkung der Gemeinschaft besteht in der an den Handelnden kommenden ausdrücklichen äußeren Aufforderung zu einem bestimmten Handeln. Ohne sie ist das Handeln ein unberufenes, welches immer pflichtwidrig ist. Bei absolut pflichtmäßiger Entwickelung der sittlichen Gemeinschaft müßte in jeden sittlichen [mor.] Lebensmoment des einzelnen, sofern er anders sich selbst innerhalb der Bahn der Pflicht hielte, auch eine ausdrückliche äußere Aufforderung zu einem bestimmten Handeln fallen. Bei nur relativer Pflichtmäßigkeit desselben hingegen, d. h. in dem empirisch allein gegebenen Falle, können gar wohl einzelne sittliche [mor.] Lebensmomente des Individuums in dieser Hinsicht leer ausgehen, weil ja dann die Stetigkeit des Verlaufs des sittlichen Prozesses in der Gemeinschaft eine mangelhafte ist. Daß in einzelne sittliche [mor.] Lebensmomente des Individuums mehrere äußere Aufforderungen zu bestimmtem Handeln fallen, das ist dagegen, so lange das Pflichtverhältnis überhaupt noch besteht, unbedingt möglich, auch ganz abgesehen von einem mit unterlaufenden Defekt der Pflichtmäßigkeit. Denn so lange der Zustand der sittlichen Gemeinschaft noch ein bloß relativ normaler ist, befinden sich ihre einzelnen besonderen Sphären untereinander selbst noch nicht in schlechthin harmonischem Zusammenwirken, und die Entwickelung jeder einzelnen derselben kann sich daher mit der der übrigen relativ verwickeln, wovon dann die natürliche Folge ist, daß gleichzeitig von mehreren her äußere Aufforderungen zum Handeln an den einzelnen ergehen. Und diese mehreren Anmutungen können dann auch der Richtung nach auseinandergehen, und so miteinander in eigentlichen Widerstreit geraten. Bevor diese

Kollision der mehreren gleichzeitig von außenher kommenden sittlichen [mor.] Ansprüche geschlichtet ist, und zwar auf die richtige Weise, giebt es in diesem Falle kein pflichtmäßiges Handeln. Bewerkstelligen läßt sich diese Schlichtung ebenfalls nur mittelst der Überlegung und der Ermannung. [§ 839.]

§ 437. Je normaler die sittliche [mor.] Entwickelung beider, des einzelnen und der Gemeinschaft, ist, und je weiter sie fortgeschritten ist, desto vollständiger treffen die innere sittliche [mor.] Anregung und die äußere sittliche [mor.] Aufforderung in einem Punkt zusammen, und zwar in gleicher Richtung, also harmonisch. Es ist deshalb eine wesentliche Bestimmtheit an dem pflichtmäßigen Handeln überhaupt, daß es auf dem harmonischen Zusammentreffen beider Impulse, des inneren und des äußeren, beruht. Innerhalb des Umfangs des Pflichtverhältnisses kann aber dieses harmonische Zusammentreffen immer nur ein relatives sein, nur muß es zugleich in stetiger Zunahme begriffen sein. Die Zustandebringung desselben in dem bestimmten einzelnen Fall wird gleichfalls teils mittelst der Überlegung, teils mittelst der Ermannung bewerkstelligt, je nachdem entweder Verdunkelung des Selbstbewußtseins oder Schläfrigkeit der Selbstthätigkeit der Wirksamkeit, sei es nun der spontanen inneren sittlichen [mor.] Lebensbewegung des Individuums oder seiner Beziehung zu der es umgebenden ihm äußeren sittlichen Welt, zur Erweckung eines vernehmlichen Impulses zu einem bestimmten Handeln entgegensteht. [§ 841.]

§ 438. Jedem Handeln, wenn es ein pflichtmäßiges sein soll, muß demnach (in allen vorher angegebenen Beziehungen) in irgend einem Maße entweder Überlegung, oder Ermannung, oder auch die eine und die andere vorangehen. Nichtsdestoweniger treten, je vollkommener der sittliche [mor.] Zustand beider, des einzelnen und des Ganzen ist, d. h. je mehr sie dem bloßen Pflichtverhältnisse entwachsen, desto mehr auch bei dem pflichtmäßigen Handeln Überlegung und Ermannung zurück. [§ 842.]

§ 439. Da es im Begriff der Normalität des Handelns liegt, daß es ein schlechthin religiöses sei, d. h. ein durch die Relation des handelnden Subjekts zu Gott, und vermöge dieser ein in dem handelnden Subjekt durch Gott selbst schlechthin bestimmtes, so ist jede Pflicht wesentlich eine religiöse, und jedes pflichtmäßige Handeln

wesentlich ein religiöses. Umgekehrt liegt aber in dem Begriff der Normalität des Handelns auch, daß es als religiöses ein zugleich schlechthin an sich sittlich [mor.] bestimmtes sei, da die Frömmigkeit nur in der Sittlichkeit [Mor.] ihre Wirklichkeit hat, und so ist jede religiöse Pflicht wesentlich eine zugleich sittliche [mor.], und jedes pflichtmäßige religiöse Handeln wesentlich ein zugleich sittliches [mor.]. Je vollständiger sonach unser Handeln zugleich und in einem ein religiöses und ein sittliches [mor.] ist, desto vollkommener ist es auch als pflichtmäßiges. Hieran kann es aber innerhalb des Pflichtverhältnisses immer nur Annäherungen geben, die jedoch stetige sein müssen. So lange es überhaupt noch Pflichten giebt, findet auch immer noch ein relatives Auseinanderfallen von ausdrücklich nur religiösen, und nicht zugleich an sich sittlichen [mor.], und von ausdrücklich nur an sich sittlichen [mor.], und nicht zugleich religiösen Pflichten und pflichtmäßigen Handlungen statt, und ebenso auch immer noch ein relatives Auseinandergehen (der Richtung nach, nicht bloß Auseinanderfallen) der religiösen und der nicht religiösen, sondern an sich sittlichen [mor.] Pflichten und pflichtmäßigen Handlungen, also ein relativer Konflikt beider. Da das Handeln überhaupt nur insofern ein pflichtmäßiges sein kann, als es auf die Erlösung bezogen und durch diese Beziehung bestimmt ist, so ist die religiöse Bestimmtheit des pflichtmäßigen Handelns näher ein Bestimmtsein desselben durch die Beziehung des handelnden Subjekts auf Gott ausdrücklich durch den Erlöser, und durch seine Beziehung unmittelbar auf den Erlöser durch diesen selbst kraft des „heiligen Geistes" oder der göttlichen Gnade. Es ist also in der Pflichtenlehre überall bestimmt und allein die eigentümlich christliche Frömmigkeit gemeint, wo immer in ihr von Frömmigkeit die Rede ist. [§ 843.]

§ 440. Da das Gesetz in allen seinen Bestimmungen zugleich und in einem beide, den individuellen sittlichen [mor.] Zweck und den universellen, im Auge hat, so muß auch jede Pflicht und jede pflichtmäßige Handlungsweise wesentlich diese doppelte Zweckbeziehung, auf den Handelnden selbst und auf das Ganze der sittlichen Gemeinschaft, an sich tragen. Zur absoluten Vollständigkeit des Ineinanderseins dieser beiden Zweckbeziehungen kann es aber innerhalb des Pflichtverhältnisses nicht kommen. Die hier immer noch, wiewohl in stetig abnehmendem Maße, zurückbleibende Inkongruenz beider Zweckbeziehungen kann das eine Mal in einem bloßen relativen Auseinanderfallen beider bestehen, so daß sie nur nicht beide in gleichem Maße gesetzt sind, sie kann aber auch in einem wirklichen relativen Auseinandergehen beider ihrer sittlichen Richtung nach bestehen, also in einem wirklichen Widerstreit zwischen beiden. [§ 845.]

§ 441. In jedem Handeln muß, wenn das Produkt desselben ein Element des höchsten Gutes sein soll, die ganze sittliche [mor.] Idee als Zweck gesetzt sein. Auf der anderen Seite kann sich nun aber jedes wirkliche Handeln schlechterdings nur auf einen Punkt, nie unmittelbar auf das Ganze als solches, richten. Jedes pflichtmäßige Handeln muß folglich zugleich auf den sittlichen [mor.] Zweck in seiner Totalität und auf ein bestimmtes einzelnes Moment desselben gerichtet sein, direkt auf dieses, indirekt auf jenen. Bestimmter stellt sich dieser Gegensatz der Richtungen in dem pflichtmäßigen Handeln dar als der zwischen der Richtung auf die Totalität der sittlichen Welt (beides, als Makrokosmus in der sittlichen Gemeinschaft, und als Mikrokosmus im Einzelnen,) und der Richtung auf eine bestimmte besondere Sphäre derselben (beides, objektiv in der Gemeinschaft, und subjektiv in dem Einzelnen). Daher gehört denn zur Pflichtmäßigkeit des Handelns in der hier fraglichen Beziehung näher auch dies, daß es bestimmt auf eine einzelne besondere sittliche Sphäre gehe, und nichtsdestoweniger doch zugleich in alle besonderen sittlichen Sphären oder in die Totalität der sittlichen [mor.] Welt fördernd eingreifen muß. Im Bereich des Pflichtverhältnisses kann zwar das Ineinandersein der beiden Seiten des hier fraglichen Gegensatzes immer nur ein bloß relatives sein, allein nur sofern sein Maß nichtsdestoweniger ein stetig anwachsendes ist im Handeln, ist dieses letztere ein pflichtmäßiges. [§ 846.]

§ 442. Demnach kommt es behufs der Pflichtmäßigkeit des Handelns in der hier fraglichen Beziehung letztlich darauf an, daß der Handelnde in dem jedesmaligen bestimmten Augenblick bei seiner allgemeinen auf die sittliche [mor.] Aufgabe in ihrer Totalität gehenden Tendenz dasjenige einzelne besondere Moment jener richtig und sicher ermittele, dessen Lösung gerade in diesem Augenblicke gerade von ihm bestimmt sittlich [mor.] gefordert ist. Indem jedes wirkliche Handeln aus einer Kollision der mannichfaltigsten sittlichen [mor.] Aufgaben hervorgeht, ist es ein pflichtmäßiges nur, sofern sein Zweckbegriff die wirkliche Auflösung dieses Kollisionsfalles ist. Jede pflichtmäßige Handlung ist die Auflösung eines solchen Kollisionsfalles. Den

Ausschlag hat bei ihr zu geben das harmonische Zusammentreffen der inneren Anregung und der äußeren Aufforderung in einer bestimmten einzelnen sittlichen [mor.] Aufgabe aus der Menge der an sich jedesmal für das sittliche [mor.] Subjekt sich stellenden.[1]) [§ 847.]

§ 443. Dem Bisherigen zufolge kommen allerdings vielfach sittliche [mor.] Kollisionen vor, Kollisionen sowohl der sittlichen [mor.] Zweckbeziehungen, als auch der sittlichen [mor.] Aufgaben, vor, ja in irgend einem Maße sogar bei jedem Handeln, aber eine Kollision der Pflichten kann es so gewiß nicht geben, als sie durch den Begriff der Pflicht selbst direkt ausgeschlossen ist. Ihm zufolge kann in jedem Moment schlechterdings nur eine Pflicht wirklich gegeben sein, und ebenso kann die Pflicht nie wirklich Unmögliches fordern, da sie ja eben die Handlungsweise ist, welche das unter den jedesmal gegebenen Bedingungen mögliche Maximum der sittlichen [mor.] Normalität darstellt. Die Pflicht ist gerade die Schlichtung der Kollision der in den einzelnen Moment fallenden mehreren sittlichen [mor.] Interessen, und sie ist jedesmal die Auflösung einer Kollision der sittlichen [mor.] Interessen. Ist es zur Aufstellung der Pflicht gekommen, so ist diese Kollision bereits geschlichtet, ist diese noch nicht aufgelöst, so ist auch die Pflicht selbst noch nicht ermittelt. Für die gewöhnliche Vorstellungsweise entsteht aber in vielen Fällen daher der Schein einer Kollision der Pflichten, daß sie die Bestimmung der Pflicht durch das Gesetz für sich allein bewerkstelligen will, ohne Hinzuziehung der individuellen sittlichen [mor.] Instanz, namentlich des Grundsatzes, und also die abstrakten Pflichten des Menschen überhaupt, welche das Gesetz dem Menschen diktiert, für die konkreten Pflichten des bestimmten einzelnen Menschen hält. Je unvollkommener bei dem Einzelnen seine individuelle Auslegung des Gesetzes noch ist, desto häufiger müssen bei ihm solche Fälle vorkommen, welche gemeinhin für Pflichtkollisionsfälle gelten. [§ 848.]

§ 444. Da der Prozeß der Herstellung der Normalität der Sittlichkeit [Mor.] wesentlich zwei Seiten hat, eine negative, die Reinigung, und eine positive, die Ausbildung, und zwar so, daß diese beiden Seiten, je vollständiger dieser Prozeß sich vollzieht, desto

[1]) Die Wahl unter den verschiedenen sittlichen [mor.] Aufgaben in dem jedesmaligen Augenblick entscheidet sich also nicht etwa vermöge einer unter diesen Aufgaben stattfindenden Rangordnung.

vollständiger ineinander sind, so gehört es zum Begriff des pflichtmäßigen Handelns, daß es wesentlich dieses beides sei, reinigendes und ausbildendes Handeln, und zwar beides, so viel jedesmal möglich ist, zugleich und in einem, und mit stetig fortschreitender Zunahme dieses Ineinanderseins der beiden Seiten. Als reinigendes Handeln ist es aber näher ein Akt der Selbstverleugnung und Selbstertötung, als ausbildendes näher ein Akt der Erneuerung und Wiedergeburt, und so liegt denn auch dieses ausdrücklich mit im Begriff des pflichtmäßigen Handelns, daß in ihm wesentlich Selbstverleugnung mitgesetzt sein muß, und ein bestimmtes Moment der Abtötung des alten Menschen, und zwar in stetig anwachsendem Maße, ebenso aber auch Erneuerung, und ein bestimmtes Moment der Wiedergeburt aus dem Geiste, und zwar gleichfalls in stetig anwachsendem Maße, und überdies diese beiden je länger desto vollständiger in Einem. [§ 849.]

§ 445. Da jede pflichtmäßige Handlung wesentlich eine Fortführung der sittlichen [mor.] Entwickelung ist, so liegt es mit in ihrem Begriff, daß sie einerseits dem gerade gegebenen sittlichen [mor.] Zustande wahrhaft Genüge leiste, und andererseits denselben verbessere. Alles pflichtmäßige Handeln ist also wesentlich einerseits accomodativ, und andererseits korrektiv. Der pflichtmäßig Handelnde handelt jedesmal in Ansehung der sittlichen [mor.] Normalität so gut, als es eben geht, aber zugleich in der Art, daß er es sich durch dieses sein gegenwärtiges notdürftiges Handeln möglich macht, daß es künftighin damit besser gehe. [§ 850.]

§ 446. Der sittliche [mor.] Zustand, welcher durch das pflichtmäßige Handeln auf dem Wege seiner Normalisierung weiter fortgeführt wird, ist aber nicht bloß der des handelnden Individuums selbst, sondern auch der der sittlichen Gemeinschaft. Jedes pflichtmäßige Handeln ist mithin wesentlich auch ein Akt der Fortbildung des christlichen Sittengesetzes [mor. Ges.] oder der christlichen Sitte, und zwar der ihre Normalisierung fördernden Fortbildung derselben. Es muß in ihm wesentlich auch dieses beides vereint sein, einmal, daß es dem in dem Lebenskreise des Handelnden jedesmal geltenden Sittengesetz wahrhaft Genüge leiste, und fürs andere, daß es dasselbe verbessere. Mit anderen Worten, jedes pflichtmäßige Handeln muß zugleich, und ohne daß das eine mit dem anderen in Widerspruch gerate, legal sein und reformatorisch. [§ 851.]

§ 447. Verbindlichkeit (obligatio) heißt die Pflicht, sofern das Handeln, dessen Bestimmtheit sie ist, ein Handeln im Verhältnis zu einem anderen sittlichen [mor.] Subjekt ist, und die Pflicht mithin in einer diesem, sei es nun positive oder auch bloß negative, zu gewährenden Leistung besteht. Da, um pflichtmäßig zu sein, jedes Handeln auch in Beziehung auf den universellen sittlichen [mor.] Zweck, folglich in Beziehung auf andere vom Gesetz bestimmt sein soll, so sind alle Pflichten wesentlich zugleich Verbindlichkeiten. Weil nun die vollständige Gegenseitigkeit der Mitteilung in der Gemeinschaft eine sittliche [mor.] Grundforderung ist, so muß das Gesetz für jede dem einen von dem anderen gewährte Leistung eine von diesem jenem zu gewährende entsprechende Gegenleistung vorschreiben. Jede Verbindlichkeit hat daher mit sittlicher [mor.] Notwendigkeit zu ihrem Korrelatum ein Recht an den, gegen welche sie stattfindet. [§ 853.]

§ 448. Die Pflicht ist wesentlich einerseits eine, andererseits aber ein organisch einheitliches System von vielen besonderen Pflichten. Dieses System der besonderen Pflichten nun ist wesentlich doppelseitig, und kann daher auch nur durch eine doppelseitige Darstellung auf erschöpfende Weise wissenschaftlich beschrieben werden. Es liegt nämlich im Begriff der Pflicht, daß sie die durch die (teleologische) Beziehung auf den sittlichen [mor.] Zweck bestimmte Handlungsweise ist. Diese ist aber nicht eine einfache, sondern eine doppelte, weil ja der sittliche [mor.] Zweck wesentlich ein doppelseitiger ist, der individuelle und der universelle, der des einzelnen und der der sittlichen Gemeinschaft. Sonach bestimmen sich die Pflichten einerseits aus der teleologischen Beziehung auf den individuellen sittlichen [mor.] Zweck, und andererseits aus der auf den universellen. Aus jenem Gesichtspunkt bestimmt sind sie die Selbstpflichten, aus diesem bestimmt die Sozialpflichten. Nicht etwa bilden jene einen einzelnen Teil des Systems der Pflichten, und diese wieder einen anderen, sondern beide sind koordinierte selbständige Systeme. Jedes von beiden Systemen stellt für sich die Totalität der Pflichten dar, nur jedes nach einer anderen Seite, weil aus einem anderen Standort betrachtet. Das System der Pflichten hat einen Avers und einen Revers, je nachdem bei seiner Konstruktion entweder der individuelle sittliche [mor.] Zweck zum bestimmenden Gesichtspunkt genommen wird, oder der universelle. Eben deshalb läßt es sich nur dadurch

vollständig darstellen, daß es nacheinander aus jedem dieser beiden Gesichtspunkte konstruiert wird.[1]) [§ 857.]

Zweite Abteilung.
Das System der Pflichten.

Erster Abschnitt.
Die Selbstpflichten.

§ 449. Der individuelle sittliche [mor.] Zweck, d. h. das individuelle höchste Gut ist nur durch die vollendete Tugend realisierbar, mit dieser aber auch schon unmittelbar zugleich realisiert, so daß das sittliche [mor.] Gut in concreto nichts anderes ist, als die vollendete Tugend selbst. Die allgemeine Formel für die Selbstpflicht lautet demnach: Werde stetig immer tugendhafter, oder genauer: Handle so, daß du durch dieses dein Handeln stetig immer tugendhafter wirst. Da das Subjekt der Selbstpflicht, wie überhaupt das der Pflicht, allein der Christ ist, wie er entweder schon bekehrt oder doch wenigstens in der Bekehrung begriffen ist, so bestimmt sich jene Formel näher dahin: Werde stetig immer christlicher. Zur vollendeten wahren (d. h. sittlichen) [mor.] Tugend kann niemand anders gelangen, als auf dem Wege der Pflichterfüllung. [§ 859.]

450. Alles selbstpflichtmäßige Handeln muß also auf die Arbeit an der eigenen sittlichen [mor.] Vervollkommnung, an der Förderung der eigenen tugendhaften Gesinnung und Fertigkeit gehen. Ein solches Handeln ist nun aber dasjenige, welches man das asketische nennt, und so scheint sich denn alles selbstpflichtmäßige Handeln überhaupt als ein asketisches darzustellen. So aber erschiene es als ein völlig leeres und verkehrtes. Es giebt für die Lösung der sittlichen [mor.] Aufgabe auch nicht ein Kleinstes von überschüssiger sittlicher [mor.] Kraft, es darf also schlechterdings gar nichts von sittlicher Kraft

[1]) Unstatthaftigkeit der hergebrachten Trichotomie. Nur doppelte Zweckbeziehung des Handelns. Wohl wesentlich auch Beziehung auf den Zweck Gottes, aber deshalb doch nicht ein besonderes System von Religionspflichten. Verwerfung dieser nicht im kantischen Sinne. Die logische Kategorie „gegen jemand" ist überhaupt untauglich bei der Pflicht. Mit der Auktorität der Bibel läßt sich die hergebrachte Trichotomie durchaus nicht schützen.

ausschließlich auf das bloße Handeln-lernen verwendet werden. Indes diesen asketischen Charakter erhält doch das selbstpflichtmäßige Handeln nur dadurch, daß es rein als solches aufgefaßt wird; ein pflichtmäßiges ist es ja dem Begriff der Pflicht selbst zufolge nur, sofern es zugleich ein sozial-pflichtmäßiges ist. Durch diese in ihm wesentlich mitgesetzte Zweckbeziehung auf die sittliche Gemeinschaft und ihre Interessen, also auf die objektive sittliche Welt und ihre Forderungen erhält es seine bestimmte Materie, und befreit es sich somit von seinem leeren abstrakten Formalismus. Daran und dadurch, daß er sein Handeln an die Realisierung der objektiven sittlichen Zwecke der sittlichen Gemeinschaft setzt, an die in der objektiven sittlichen Welt vorliegenden Aufgaben für das Handeln, daran und dadurch hat der Einzelne seine eigene sittliche Gesinnung und Fertigkeit zu üben, und seine Tugend immer vollständiger zustande zu bringen. Hiermit ist dann die asketische Form des selbstpflichtmäßigen Handelns überwunden. Innerhalb des Pflichtbereichs kann diese Ueberwindung freilich nie eine schlechthin vollständige sein. Doch verschwinden die zurückbleibenden einzelnen asketischen Handlungsweisen unter den selbstpflichtmäßigen in demselben Maße immer mehr, in welchem die sittliche [mor.] Entwickelung beider, des Individuums und der sittlichen Gemeinschaft, in pflichtgemäßer Weise vorwärtsschreitet. Da indes dieses Verschwinden innerhalb des Bereichs des Pflichtverhältnisses immer nur ein annäherungsweises bleibt, so stellt sich der Lehre von den Selbstpflichten allerdings eine Asketik als eine notwendige Aufgabe. Sie bildet das erste Hauptstück derselben. Der einzige Ort, wo die Askese unbedingt berechtigt ist, ist das Stadium der Unmündigkeit, weil in diesem ein wahres Handeln des Individuums noch nicht möglich ist. Die Askese, wie sie für das unmündige Alter gehört, ist aber auch nicht ein Sich selbst auf das Handelnkönnen einüben, sondern ein Sich auf das Handelnkönnen einüben lassen.[1][2] [§ 862.]

[1]) In jedem Selbstpflichtmäßigen muß eine asketische Tendenz ausdrücklich mitgesetzt sein, und zwar eine kathartisch-gymnastische.

[2]) Für das sich bloß auf tugendhaftes Handelnkönnen Einüben giebt es keinen sittlich [mor.] bedeutungslosen Stoff. Der Stoff, an dem es sich einübt, ist immer ein sittlich [mor.] entweder schon geformter, oder doch zu formender. Ein solches asketische Handeln greift also immer zerstörend ein in die sittliche [mor.] Bildung, gerade wie das Kind bei seinen auf seine eigene Hand gemachten Versuchen, sich auf das Handelnkönnen einzuüben, fortwährend Wertvolles zerstört.

§ 451. Da die Tugend ihrem Begriff nach eine Vielheit von ihr wesentlichen Seiten an sich hat, und dies, je vollkommener sie ist, in desto vollkommnerer gegenseitiger Durchdringung, so ist das Handeln ein selbstpflichtmäßiges nur, sofern es auf die Förderung der eigenen Tugend des Handelnden nach allen ihren wesentlichen Seiten teleologisch gerichtet ist, und es ist ein desto vollkommneres, je bestimmter es zugleich auf die gegenseitige Durchdringung aller dieser besonderen Seiten der Tugend in ihrer Entwickelung abzielt. Es liegt also im Begriff des selbstpflichtmäßigen Handelns, daß es die bestimmte Tendenz hat auf die Entwickelung zur tugendhaften Vielseitigkeit, und zwar zur harmonischen, und ebenso auf den harmonischen Tugendreichtum. [§ 866.]

§ 452. Da der individuelle sittliche [mor.] Zweck eines jeden schlechthin nur in der Gemeinschaft erreichbar ist, und zwar vermöge eines bestimmten organisch Eingeordnetseins in dieselbe, d. i. vermöge eines bestimmten Berufs, so muß in dem selbstpflichtmäßigen Handeln die Tendenz auf die tugendhafte Vielseitigkeit und den Tugendreichtum des Individuums schlechterdings durch die Idee seines bestimmten Berufs beherrscht werden. Eben kraft dieser durchgreifenden Herrschaft der Idee des bestimmten Berufs kommt in die tugendhafte Vielseitigkeit und in den Tugendreichtum die vorhin geforderte Harmonie. [§ 867.]

§ 453. Jedes selbstpflichtmäßige Handeln geht zwar wesentlich auf die Förderung der ganzen Tugend nach allen ihren besonderen Seiten, aber dies so, daß es immer ausdrücklich unmittelbar auf die Verbesserung einer bestimmten besonderen Seite der Tugend gerichtet ist. Indem so die in sich selbst eine Selbstpflicht in eine Mehrheit von wesentlichen zusammengehörigen Richtungen auseinandergeht, löst sie sich in eine Vielheit von besonderen Selbstpflichten auf. Hierin liegt das Prinzip für die Einteilung der Selbstpflicht. Es giebt eben so viele besondere Selbstpflichten, als es wesentliche Seiten an der Tugend giebt. Ihre wissenschaftliche Verzeichnung ist eine Aufgabe der Lehre von den Selbstpflichten, und zwar bildet sie das zweite Hauptstück derselben. [§ 868.]

Erstes Hauptstück.

Die Asketik.

§ 454. Sofern auch in dem Leben des Erwachsenen einzelne asketische Handlungsweisen immer noch vorkommen als Maßregeln seiner Selbsterziehung zur Tugend, werden dieselben angemessen als Tugendmittel bezeichnet. Je mehr ihr Gebrauch bei dem Individuum zurücktreten kann, desto besser ist es mit demselben beschaffen. Diese Tugendmittel sind teils an sich sittliche [mor.], teils religiöse. Gerade auf dem Gebiete des Asketik findet ja nämlich dem Begriff dieser selbst zufolge ein ausdrückliches Auseinanderfallen des Sittlichen [Mor.] und des Religiösen statt, aber freilich auch nur ein relatives. [§ 870.]

§ 455. I. Die sittlichen [mor.] Tugendmittel fallen unter vier allgemeine Kategorien. Einmal nämlich scheiden sie sich dem obigen zufolge in kathartische und gymnastische, jede dieser beiden Klassen aber befaßt wieder zwei besondere Kategorien in sich, nämlich teils Maßnahmen, die sich auf die Behandlung des Selbstbewußtseins, teils solche, die sich auf die Behandlung der Selbstthätigkeit beziehen. Das kathartische Verfahren, also das auf die Abtötung gerichtete, ist nach der Seite des Selbstbewußtseins hin die Arbeit an der Selbsterkenntnis, nach der Seite der Selbstthätigkeit hin die Bußzucht (die Disziplin); das gymnastische Verfahren, also das auf die Erneuerung gerichtete, ist nach der Seite des Selbstbewußtseins hin die Arbeit an der eigenen Aufklärung, nach der Seite der Selbstthätigkeit hin die Selbstübung. [§ 871.]

§ 456. II. Der eigentümlich religiösen Tugendmittel giebt es dem Begriffe der Frömmigkeit zufolge im allgemeinen vier wesentliche: die Andacht, den Gebrauch des Wortes Gottes, das Gebet, und den Gebrauch des Sakramentes. Diese vier religiösen Tugendmittel, von denen die beiden ersteren auf der Seite des Selbstbewußtseins liegen, und die beiden letzteren auf der der Selbstthätigkeit, sind weder ausschließend kathartischer, noch ausschließend gymnastischer Natur, sondern diese beiden Charaktere, der kathartische und der gymnastische, durchdringen sich in jedem derselben, allerdings aber können sie alle mit überwiegender Tendenz entweder auf die

religiöse Reinigung, oder auf die religiöse Ausbildung angewendet werden. Außer diesen besonderen religiösen Tugendmitteln kommt dann noch ganz vorzugsweise hier in Betracht das Verhältnis des Individuums zur religiösen Gemeinschaft, und zwar zu ihr als solcher, d. h. zur Kirche. Daran, daß es sich durch die Kirche erziehen läßt, hat es ein vorzugsweise wirksames religiöses Tugendmittel. Die Kirche aber erzieht es im allgemeinen teils durch die Kirchenzucht, teils durch die Teilnahme am Gottesdienst, die sie ihm gewährt. Die Kirchenzucht ihrerseits nimmt wieder eine doppelte Richtung, eine kathartische und eine gymnastische. Ihre kathartische Wirksamkeit übt sie mittelst der Beichte aus, ihre gymnastische mittelst des Gelübdes. Der Gottesdienst dagegen ist teils der öffentliche oder Gemeindegottesdienst, teils der Hausgottesdienst, teils endlich der Konventikelgottesdienst. [§ 876.]

Zweites Hauptstück.

Die besonderen Selbstpflichten.

§ 457. Die allgemeine Selbstpflicht löst sich in eben so viele besondere Selbstpflichten auf, als es besondere Seiten an der Tugend giebt, nämlich in die Pflichten, sich selbst 1) zu tugendhafter Eigentumhaftigkeit, 2) zu tugendhafter Glückseligkeit, 3) zu tugendhafter Kräftigkeit der Persönlichkeit, 4) zu tugendhafter Selbstbeherrschung, 5) zu tugendhafter Gesundheit, 6) zu tugendhafter Reinheit, 7) zu tugendhafter Vermöglichkeit, 8) zu tugendhafter Selbständigkeit, 9) zu tugendhafter Gewichtigkeit, 10) zu tugendhafter Liebe, 11) zu tugendhafter Berufstüchtigkeit, 12) zu tugendhafter Ehrenhaftigkeit, 13) zu tugendhafter Gebildetheit, 14) zu tugendhafter Schönheit, 15) zu tugendhafter Frömmigkeit und 16) zu tugendhaftem Charakter zu erziehen. [§§ 887—1003.]

Zweiter Abschnitt.

Die Sozialpflichten. [§ 1004 ff.]

Erstes Hauptstück: Die allgemeinen Sozialpflichten. [§§ 1021 bis 1075.]

Erster Artikel: Die pflichtmäßige Nächstenliebe im allgemeinen. [§§ 1022—1055.]

I. Die Pflicht der Achtung des Nächsten. [§§ 1036—1038.]
II. Die Pflicht der Liebe (im engeren Sinne) gegen den Nächsten. [§§ 1039—1046.]
III. Die Pflicht der Geduld mit dem Nächsten. [§§ 1047 bis 1055.]

Zweiter Artikel: Der pflichtmäßige Verkehr. [§§ 1056 bis 1075.]

I. Die Pflicht der Aufrichtigkeit. [§§ 1058—1063.]
II. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit. [§§ 1064—1067.]
III. Die Pflicht der Bescheidenheit. [§§ 1068—1072.]
IV. Die Pflicht der Gerechtigkeit. [§§ 1073—1075.]

Zweites Hauptstück: Die besonderen Sozialpflichten. [§§ 1076 bis 1197.]

Erster Artikel: Die Familienpflichten. [§§ 1076—1079.]
Zweiter Artikel: Die Staatspflichten. [§§ 1080—1096.]
I. Die künstlerischen Pflichten. [§§ 1097—1106.]
II. Die wissenschaftlichen Pflichten. [§§ 1107—1115.]
III. Die geselligen Pflichten. [§§ 1116—1136.]
IV. Die bürgerlichen oder öffentlichen Pflichten. [§§ 1137 bis 1146.]
V. Die im engeren Sinne politischen Pflichten. [§§ 1147 bis 1166.]
Dritter Artikel: Die Kirchenpflichten. [§§ 1167—1197.]

Schriften von Richard Rothe

aus dem Verlage von

M. Heinsius Nachfolger in Bremen.

„Alle Dinge mußten ihm zum Besten dienen."

Theologische Ethik.

Zweite, völlig neu ausgearbeitete Auflage. Mit Portrait in Stahlstich, Sachregister und Register der Bibelstellen. Neue Ausgabe, 1869—1871. 5 Bände 8°.

Davon sind noch zu haben:

Band I. Inhalt: Einleitung: Begriff, Grundlegung und Gliederung der theol. Ethik. — Erster Theil: Die Lehre vom moralischen Gut. Vorbemerkung. Das moralische Gut als abstractes Ideal. Der moralische Proceß. Das allgemeine Wesen des moralischen Processes. Der moralische Proceß als sittlicher und religiöser. Individualität. Die Liebe. Die Bildung. — Preis dieses Bandes, 552 Seiten stark, geheftet Mk. 8.—.

Die Vorräthe dieses Bandes sind nur noch gering.

Band II. Die Grundeinrichtung des menschlichen Einzelwesens, seine inneren Verhältnisse in ihrer Entwicklung und sein Verhältniß zu seiner Außenwelt. — Die moralische Funktion oder das Handeln. Das sittliche und religiöse Handeln. Die moralische Gemeinschaft, Begriff und besondere Kreise derselben. Ehe. Kunstleben. Wissenschaftliches Leben. Geselliges Leben. Bürgerliches Leben. Kirche. Familie. Stamm. Völker und Staaten. Staatenorganismus. Das vollendete Reich Gottes. — Preis dieses Bandes, 494 Seiten stark, geheftet Mk. 8.—

Band III. Das höchste Gut in seiner konkreten Wirklichkeit. Die Sünde, Begriff, Entstehung derselben. Das natürliche Sündenverderben. Die Erlösung, ihr allgemeiner Begriff, ihre geschichtliche Vorbereitung. Der Erlöser und sein Erlösungswerk. Das Reich des Erlösers. — Zweiter Theil: Die Tugendlehre. Ideal, Wesen, materielle und formale Begriffsbestimmungen der Tugend. System und Entwicklungsverhältnisse der Tugend. Die Tugend in ihrer konkreten Wirklichkeit. Die Untugenden des alten natürlichen Menschen. Wesen, materielle und formale Begriffsbestimmungen der Untugend. System und Entwicklungsverhältnisse der Untugend. Die Tugend des neuen Menschen. — Dritter Theil: Die Pflichtenlehre. Begriff und System der Pflichten. Die Asketik. Die sittlichen und religiösen Tugendmittel. — Preis dieses Bandes, 526 Seiten stark, geheftet Mk. 8.—

Die Bände IV und V, Fortsetzung und Schluß der Pflichtenlehre enthaltend, sind leider zur Zeit vergriffen.

Entwürfe zu den Abendandachten

über die

Pastoralbriefe und andere Pastoraltexte.

Gehalten im Prediger-Seminar zu Wittenberg.

Aus Richard Rothe's handschriftlichem Nachlaß

herausgegeben von

Karl Palmié, Pastor emer.

In zwei Bänden 1886.
- **I. Band** (505 Seiten): Die Briefe Pauli an den Timotheus und Titus nebst einem Anhang.
- **II. Band** (436 Seiten): Luther's Gedächtnißtage. — Der erste Brief Johannis, die Geschichte des Herrn, die Bergpredigt, Festtexte und andere Pastoraltexte.

Zweite verbesserte Auflage. — Geh. Preis Mk. 10.—, geb. Mk. 12.—.

Die Bände sind auch einzeln, geh. zu 5 Mk., geb. zu 6 Mk., zu haben.

Theologische Encyclopädie.

Aus dem Nachlasse herausgegeben von **Hermann Ruppelius**, Pfarrer.

1880. 166 Seiten 8°. Geheftet Preis Mk. 2.70, gebunden Mk. 3.60.

Der erste Brief Johannis.

Praktisch erklärt.

Aus Richard Rothe's Nachlaß herausgegeben von **Dr. K. Mühlhäuser.**

1878. 220 Seiten. 8°. Geheftet Preis Mk. 3.—, gebunden Mk. 4.20.

Geschichte der Predigt

von den Anfängen bis auf Schleiermacher.

Aus Rothe's handschriftlichem Nachlaß herausgegeben mit Anmerkungen und Anhang von **August Trümpelmann,** Superintendent.

Gr. 8°. 516 Seiten. Jetziger Preis geheftet Mk. 4.50, gebunden Mk. 5.50.

Stille Stunden.

Aphorismen aus Richard Rothe's handschriftlichem Nachlaß herausgegeben von Friedrich Nippold.

Zweite, durch eine neue Folge vermehrte Auflage. 1888.

512 Seiten. 8°. Geheftet Preis Mark 5.—, gebunden mit Goldschnitt Mark 6.—.

(Neue Folge allein geheftet Preis Mark 2.—.)

Richard Rothe,

Doctor und Professor der Theologie und Großh. Bad. Geh. Kirchenrath zu Heidelberg.

Ein christliches Lebensbild.

Auf Grund der Briefe Rothe's entworfen von

Friedrich W. Nippold.

Mit Portrait in Stahlstich, Namen und Sachregister.

Zweite Ausgabe. 1877. 2 Bände. Gr. 8°. Zusammen 1258 Seiten.

Jetziger Preis: Geheftet Mk. 8.—, gebunden Mk. 10.—.

Uebersicht theologischer Spekulation

nach Richard Rothe.

Von Ludwig Fürst zu Solms.

1872. 94 Seiten. 8°. Geh. Preis Mk. 1.—.

Die Schriften unseres kühnsten theologischen Denkers, Richard Rothe, verdienen es, in einer Zeit, in der seiner Arbeit in der Welt der Gedanken mehr wie je eine hohe Aufgabe zukommt, von dem theologisch geschulten Theile des deutschen Volkes als ein theures, unverwelkliches Vermächtniß eines großen, gottinnigen Geistes geehrt und behütet zu werden.

Die hier angezeigten Hauptschriften Rothe's sind durch **alle Buchhandlungen** zu beziehen.

Verlag von M. Heinsius Nachfolger in Bremen.

170 R74
Rothe
Ethik

COLUMBIA UNIVERSITY
0032186410